System der Philosophie

VON

HEINRICH RICKERT

ERSTER TEIL:

Allgemeine Grundlegung der Philosophie

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1921

Digitized by Google

ALLGEMEINE GRUNDLEGUNG

DER

PHILOSOPHIE

VON

HEINRICH RICKERT

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1921

Digitized by Google

BD23
R49
v.1

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

SOPHIE RICKERT

ZUGEEIGNET

529157

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Es kommt öfter vor, daß ein Autor, der in seinem Werk mit seiner Person völlig hinter der Sache zurückzutreten sucht, die er fördern will, in der Vorrede von sich selbst und seiner Arbeit spricht. Von diesem Gewohnheitsrecht möchte auch ich Gebrauch machen, um bei der Gelegenheit dem Leser zu sagen, wie ich wünsche, daß er an mein Buch herangeht.

Die Ausbildung der Gedanken, die den vorliegenden ersten Teil eines Systems der Philosophie füllen, reicht in ihren Anfängen weit zurück, und das nonum prematur in annum wurde auch für die Einzelheiten fast durchweg befolgt. Die Idee eines Ganzen der philosophischen Ansichten beschäftigt mich seit mehreren Jahrzehnten. Die Begründung der Zeitschrift „Logos" gab mir den äußeren Anlaß, mit der Veröffentlichung von Beiträgen dazu zu beginnen. Die abschließende Ueberlegung, die das System der Werte entwickelt, wurde in ihrer endgültigen Gestalt im Sommer 1913 auf dem Katheder vorgetragen und, um Mißverständnissen der damals viel erörterten Ausführungen vorzubeugen, bald darauf in ihren Grundzügen publiziert. Wer meine im „Logos" und in den „Kantstudien" 1910—1914 erschienenen Abhandlungen genau kennt und nur auf die „Resultate" achtet, wird in dem vorliegenden Band vielleicht nicht viel „Neues" finden. Manches von dem früher Gedruckten ist wörtlich übernommen, ja um der Vollständigkeit des Aufbaus willen konnte ich es nicht vermeiden, kleine Teile von noch älteren Arbeiten, besonders aus dem Programm zur Geschichtsphilosophie in der Kuno Fischer-Festschrift (1905, 2. Aufl. 1907) zu wiederholen. Bessere Formulierungen als die einst gegebenen wollten mir hier nicht gelingen.

Trotzdem glaube ich, daß erst jetzt das, was ich beabsichtige, wirklich klar werden kann. In der Philosophie als der Wissenschaft vom G a n z e n der Welt kommt alles auf den Zusammenhang des S y s t e m s an, in dem die Resultate des Nachdenkens sich darbieten. In den Spezialwissenschaften sind die einzelnen Ergebnisse für sich wichtig. Das All läßt sich begrifflich nur im System erfassen. Jedes unsystematische Denken bleibt daher notwendig partikular. Wer die Geschichte der Philosophie kennt, weiß, daß auch faktisch nahezu alles dauernd Wesentliche, was die Philosophen nach Platon erarbeitet haben, entweder von ihnen selbst in Systemen dargestellt ist oder leicht in diese Form gebracht werden kann. So muß es in Zukunft bleiben. Nur durch das Streben nach systematischer Vollständigkeit gewinnen wir in der wissenschaftlichen Philosophie die Weite des Gesichtskreises, die für das Nachdenken über die Welt in ihrer Totalität nicht entbehrt werden kann. Wenn man in unserer, bei allem Interesse für Weltanschauungsprobleme philosophisch doch

Digitized by Google

recht unselbständigen, ja ängstlichen Zeit aus angeblich wissenschaftlicher Vorsicht das Gegenteil behauptet, so beruht das auf einer wunderlichen Verkennung. Gewiß gibt es umfassende „Weltanschauung" auch ohne jede Systematik, aber sie bleibt dann außertheoretisch. Die wissenschaftliche Weltanschauungs l e h r e muß nach einem System suchen. Nur das System ermöglicht uns, um mit Goethe zu reden, im Endlichen nach a l l e n Seiten zu gehn und so ins Unendliche zu schreiten. Nur das System befreit uns in der Wissenschaft von der Beschränktheit des „monistischen" Stand p u n k t e s und bringt uns, wenn das Bild gestattet ist, auf eine breite Standebene, so daß wir nicht dort stehn zu bleiben brauchen, wohin der Zufall des praktischen Lebens und der speziellen Interessen uns gestellt hat, sondern in die Lage kommen, um die Welt herumzugehn und so ihre ganze Vielheit theoretisch zu betrachten. Das System erlöst uns zugleich von der Nichtigkeit des Relativismus, der von harmlosen Gemütern heute wieder einmal als Weisheit einer vermeintlich allseitigen Auffassung angestaunt wird, und läßt uns relationistisch und pluralistisch, d. h. in der Beziehung der vielen Weltelemente aufeinander, das vollendete Ganze sehn. Wir verstehn von hier aus sehr gut, weshalb Menschen des tätigen Lebens und auch Einzelforscher sich oft instinktiv gegen jedes System sträuben. Es droht, ihnen durch seine Allseitigkeit den partikularen Halt zu nehmen, den sie für ihre notwendig einseitigen Bestrebungen brauchen. Aber ebenso sollte einleuchten, daß die u n i v e r s a l e, d. h. philosophische Betrachtung nur durch ein System die spezialwissenschaftliche Einstellung gründlich zu überwinden und damit die Gefahr unphilosophischer Verengung des Horizontes und geistiger Erstarrung abzuwenden vermag.

Das alles ist im Grunde so selbstverständlich, daß die von Modeströmungen nicht Geblendeten vielleicht finden werden, ich hätte die philosophische Antisystematik in diesem Buch etwas zu ernst genommen, und gewiß steckt hinter dem Kampf gegen das System bei Leuten, die Philosophen sein möchten, ohne das Zeug dazu zu haben, oft nichts anderes als „Ressentiment". Sie machen aus ihrer Not eine Tugend, oder wie es in dem alten Studentenliede heißt: doch als sie nicht mehr k o n n t e n so .... Auch ich glaube in der Tat, wer ein System zu schaffen vermag, läßt sich durch nichts davon abhalten. Er kann dann gar nicht anders als die Welt im System denken. Aber bisweilen ist es trotzdem gut, das Selbstverständliche ausdrücklich zu sagen, und jedenfalls muß ich auch die Kenner meiner früheren Schriften bitten, diese allgemeine Grundlegung von Anfang bis zu Ende durchzuarbeiten, falls sie wünschen, daß ihr Sinn sich ihnen erschließen soll. Für Leser, die in Büchern nur blättern wollen, sind Systeme der Philosophie nicht geschrieben. Es ist nicht meine Schuld, wenn jemand bei solcher Lektüre nichts findet, was ihm etwas Neues sagt.

In dem vorliegenden ersten Band handelt es sich um die Darstellung des a l l g e m e i n s t e n, umfassendsten Begriffs vom All der Welt und des Lebens. Um nichts weniger, aber auch um nichts mehr. Die geplante Ausführung der Umrisse für die einzelnen Teile muß späteren Veröffentlichungen vorbehalten bleiben. Für die Fertigstellung des Ganzen kann ich den Zeitpunkt noch nicht absehen. Die Vorarbeiten sind besonders für die Philosophie des kontemplativen Lebens in seinen drei Stufen, der wissenschaftlichen, der künstlerischen und der mystisch-religiösen, schon ziemlich weit gefördert. In den Problemen des aktiven, d. h. des sittlichen, erotischen und theistisch-religiösen Lebens dagegen haben die Jahre des Krieges und der „Revolution" aus naheliegenden Gründen Einiges, was mir früher klar genug zu sein schien, um begrifflich fest erfaßt werden zu können, wieder in Fluß

Digitized by Google

gebracht. Insofern weist die Grundlegung über sich hinaus. Aber sie bildet trotzdem ein in sich abgerundetes und für sich verständliches Ganzes. An dem in ihr dargestellten weitesten Rahmen der Philosophie als Weltanschauungslehre, wie ich sie verstehe, kann die Berücksichtigung von Fragen besonderer Zeiten nichts ändern. Deshalb darf ich diesen ersten Teil des Systems auch zeitlich abgetrennt von den übrigen Teilen veröffentlichen.

Ueberall habe ich mich bemüht, so zu schreiben, daß der Gehalt jedem zugänglich werden kann, der fähig ist, abgezogene, d. h. von der empirischen Anschauung sich weit entfernende Gedanken nachzudenken. Selbstverständlich ist mein Buch der Absicht nach rein wissenschaftlich. Doch setze ich keine fachwissenschaftlichen Kenntnisse voraus, obwohl ich glaube, daß auch die Philosophie produktiv im allgemeinen heute nur als besonderes Fach zu treiben ist. Zum Verständnis des vorliegenden Bandes braucht man keine Gelehrsamkeit. Dagegen ist die Fähigkeit zum begrifflichen Denken grade für die Grundlegung der Philosophie unentbehrlich, denn es lassen sich in ihr verwickelte Erörterungen abstrakter Art nicht vermeiden. Die „unendliche" Welt in ihrer Totalität entzieht sich jeder Anschauung. Die theoretische „Intuition" bleibt ebenso wie das unsystematische Denken auf Teile beschränkt. Wissenschaftliche Weltanschauung gibt es insofern nicht. Nur dem „diskursiven" Begriff wird das Ganze theoretisch zugänglich. Denken aber ist nicht so bequem wie schauen. Es erfordert Arbeit. Um die Schwierigkeit des Verständnisses zu vermindern, habe ich versucht, überall mit dem Einfachen zu beginnen und von Grund aus aufzubauen. Zu diesem Zweck durfte ich ausführliche Erörterungen auch der Elemente nicht scheuen. Dem, der sich in die wissenschaftliche Philosophie hineinarbeiten will, werden die elementaren Darlegungen nicht unwillkommen sein.

Doch wendet sich mein Buch selbstverständlich auch an Leute vom philosophischen „Fach". Sie können manches, was ich zu sagen habe, zu ausführlich oder zu „breit" und dafür anderes zu flüchtig angedeutet finden oder ganz vermissen. Zumal wer gewöhnt ist, sich mehr an der Literatur über eine Sache als an der Sache selbst zu orientieren, mag eine Auseinandersetzung mit den Denkern unserer Zeit oder mit den großen Systematikern der Vergangenheit wünschen. Ich bezweifle nicht, daß ich dadurch Vielen den Zugang und die Stellungnahme zu meinem Versuch erleichtert hätte. Implicite glaube ich auch, fremde Meinungen genügend berücksichtigt zu haben. Aber von ihrer ausdrücklichen Besprechung mußte ich fast überall absehen, schon um bei den Schwierigkeiten, auf die heute die Drucklegung stößt, den Umfang des Bandes nicht allzusehr anschwellen zu lassen. So ist die Bezugnahme auf andere Autoren ganz gelegentlich und systemlos ausgefallen. Sie bildet das Einzige in diesem Buch, was absichtlich einen zufälligen und unvollständigen Charakter trägt. Deswegen will ich an dieser Stelle einige Worte auch über mein Verhältnis zu andern Philosophen der Gegenwart und der Vergangenheit sagen.

Die für mich unvermeidliche Auseinandersetzung mit den heute am meisten verbreiteten Gedankenströmungen, die, wie ich früher beabsichtigte, ein Kapitel dieses Bandes füllen sollte, habe ich in einem besonderen kleinen Buch über „die Philosophie des Lebens" veröffentlicht. Deren Anhänger werden, falls sie sich mit meinem System beschäftigen wollen, vielleicht gut tun, diese Kritik zuerst zu lesen. Sie soll das Feld frei machen für das, was mir am Herzen liegt. Um der bloßen Verneinung willen würde ich sie nicht geschrieben haben. Gewiß wäre auch eine Kritik der mir näherstehenden, ja teilweise nahe verwandten Philosophie unserer Tage dem Zweck der Verständigung dienlich gewesen. Da sie aus den angegebenen Grün-

Digitized by Google

den unterblieben ist, seien hier wenigstens die Namen der Denker der Gegenwart genannt, mit denen ich positiv Berührungspunkte zu haben glaube, wenn ich ihnen in mancher Hinsicht auch nicht folgen kann.

Schwer ist es mir geworden, die Schriften von Emil Lask nur gelegentlich kurz zu erwähnen. Mir scheint, daß unter den Jüngeren er die stärkste philosophische Produktivität in unserer Zeit besaß, und es sieht zu meiner großen Freude so aus, als würde das auch von Fernerstehenden immer deutlicher erkannt. Lasks Bücher behandeln ausdrücklich nur logische Probleme. Für deren Klärung ist vor allem seine metagrammatische Subjekts-Prädikatstheorie wichtig. Doch liegt die Bedeutung seiner Erörterungen der verschiedenen Form-Inhalt-Verhältnisse und der Uebergegensätzlichkeit der Werte ebensosehr in dem, was sich aus ihnen für das Verständnis des atheoretischen Lebens, zumal der ästhetischen und der mystisch-religiösen Kontemplation, lernen läßt. Das zu zeigen und dann kritisch dazu Stellung zu nehmen, wird erst möglich sein, wenn ich später zur eingehenderen Behandlung der besonderen Gebiete komme. Darauf schon jetzt hinzuweisen, war mir Bedürfnis. Es gibt für einen Lehrer keine größere Freude, als wenn er sagen darf, daß er von einem seiner früheren Schüler viel gelernt hat.

Ferner möchte ich an dieser Stelle Eucken, Husserl (Noesis und Noema), Meinong (Lehre vom Objektiv), Münsterberg (Philosophie der Werte), Natorp (Cohen verstehe ich nur zum Teil), Rehmke und Simmel nennen. Ihre Gedanken haben in späteren Jahren in der Art anregend auf mich gewirkt, wie in meiner Jugend die von Bergmann, Riehl, Schuppe, Sigwart und Volkelt, denen ich außer Windelband im Vorwort meiner Habilitationsschrift zu danken hatte. Sollte jemand in dieser Aufzählung einige der bekanntesten Namen vermissen, so sei bemerkt, daß es mir fernliegt, die allgemeine Bedeutung ihrer Träger in Frage zu stellen. Nur für meinen Systemversuch glaube ich nichts wesentliches von ihnen gelernt zu haben. Sie gehören, zum Teil der ausgesprochenen Absicht nach, zur vorkantischen Philosophie.

Das führt auf die philosophische Vergangenheit. Der einzige Systematiker früherer Zeiten, auf den ich in diesem Buch eingehender hingewiesen habe, ist K a n t, und das ist selbstverständlich kein Zufall. Man pflegt mich zu den Kantianern zu rechnen. Daher möchte ich sagen, in welcher Hinsicht allein mir diese Bezeichnung zutreffend erscheint. Dazu aber bedarf es einiger Worte über meine philosophische Entwicklung.

Zum selbständigen Denken bin ich erst gekommen, als mir der geschichtliche Werdegang der Philosophie von den Griechen bis auf unsere Zeit in seinen Grundzügen deutlich geworden war. Vorher hatte ich mich, wie das bei Anfängern und Dilettanten meist zu gehen pflegt, in längst ausgebauten und wissenschaftlich längst überholten Bahnen bewegt. Ich endete wie Viele in einem allgemeinen und sehr radikalen Relativismus, der sich selbst ad absurdum führte. Durch das gründliche Studium der Vergangenheit kam ich dann auf festen philosophischen Boden. Das hat mit Historismus nicht das Geringste zu tun. Im Gegenteil, ich sah gerade das Uebergeschichtliche in der überindividuellen historischen „Vernunft", d. h. ich lernte, daß die europäische Philosophie in ihrer Totalität ein Gebilde von tiefster innerer Einheit ist, welches trotz starker Unterbrechungen und vielfach verschlungener Pfade zu immer größerer Klarheit über den Begriff der „Welt" fortschreitet, und ich verstand, daß nur in der bewußten Weiterführung dieses Prozesses die fruchtbare Zukunft der Philosophie liegen kann. Wer in der Geschichte des Denkens ein zu-

Digitized by Google

sammenhangloses Gewirr individueller Meinungen findet und daraus relativistische Konsequenzen zieht, hat noch nichts von der Vergangenheit verstanden.

Den Weg zu dieser Erkenntnis verdanke ich meinem Lehrer Windelband, dem letzten großen Historiker der Philosophie neben Dilthey, ja nach Hegel dem einzigen, der ein Gesamtbild des europäischen Denkens zu geben vermochte. Systematisch konnte ich niemals mit Windelband ganz übereinstimmen, auch in solchen Fragen nicht, bei denen unsere Namen heute fast immer zusammen genannt werden. Er selbst hat die Differenz schon dem Studenten gegenüber empfunden. Ich war ihm zu sehr „Positivist", und mir erschien in der Tat sein Denken bei aller Bewunderung und Verehrung, die ich dafür hegte, immer sowohl zu metaphysisch als auch zu psychologisch, was nicht etwa einen Widerspruch bedeutet, sondern notwendig zusammengehört. Psychologie am unrechten Ort, d. h. in den philosophischen Grundbegriffen, wird um so sicherer zu deren metaphysischer Umdeutung führen, je konsequenter die Gedanken sich entwickeln. Was ich dagegen für immer von Windelband lernen durfte, war die von keinem vorher so scharf herausgearbeitete Einsicht in die unüberbrückbare Kluft, die Kant von allen Denkern vor ihm trennt, und damit die prinzipielle Klarheit über den unvergleichlichen Fortschritt, den nach Platon und der von ihm abhängigen metaphysischen Philosophie der Kritizismus für die Wissenschaft bedeutet. Diese Einsicht ist um so wichtiger, als das vorkantische Denken auch in unserer Zeit eine große Rolle spielt. Die ganze Tragweite der Kantischen Umwälzung ist ja bisher nur von wenigen verstanden. Es scheint mir unter diesen Umständen nicht angemessen, vom „Kantianismus" wie von einer besonderen Schule zu sprechen. Das Festhalten an Kants Buchstaben ist wissenschaftlich sicher wertlos. Aber Kantianer, die darauf Gewicht legen, spielen heute keine wesentliche Rolle. Sie können also nicht gemeint sein, wo man den Kantianismus als Hemmnis des philosophischen Fortschritts schilt. Was aber soll dann diese immer häufiger vernehmbare Rede besagen? Sie ist im Prinzip nicht berechtigter, als wenn man einen Chemiker, der die Entdeckung des Sauerstoffs nicht ignoriert und vom Phlogiston nichts mehr wissen will, einen Anhänger von Lavoisier nennen wollte.

Was dies Buch betrifft, so weicht es in grundwesentlichen Punkten von dem Ganzen des Kantischen Systems ab und sucht darüber hinauszukommen. Vor allem steht es im schärfsten Gegensatz zur Meinung der engen Kantianer, die Kants Lehre für unvereinbar mit der aus ihr hervorgegangenen Bewegung des deutschen Idealismus halten. Ich fasse die Philosophie von Kant bis Hegel als ein bei allem Reichtum im Grunde einheitliches Ganzes auf, und sehe gerade in ihrer Totalität die breite Basis für jeden weiteren Fortschritt des wissenschaftlichen Nachdenkens über die Welt. Im Vergleich zu dem, was hier bereits geleistet ist, denke ich über meinen eigenen Systemversuch sehr bescheiden. Bescheiden scheint mir freilich in dieser Hinsicht nahezu alles, was seit dem „Zusammenbruch" des deutschen Idealismus in der Philosophie zutage getreten ist, und das wird mancher vielleicht unbescheiden finden. Die Hauptsache bleibt, daß man das absolut Neue versteht, das Kant uns gebracht hat, und das weiter auszuarbeiten, unsere Aufgabe ist, falls wir dem wissenschaftlichen Fortschritt dienen wollen. Es steckt in den Begriffen des „Transzendentalen" und des „kritischen Subjektivismus". Insofern ich an ihnen festhalte, aber auch nur insofern, bin ich allerdings „Kantianer".

Was ich unter kritischem Subjektivismus verstehe, habe ich in dem Buche selbst, völlig unabhängig vom Buchstaben Kants, zu entwickeln versucht. Hier möchte ich unter etwas andern Gesichtspunkten die negative und die positive Seite dieser Lehre

Digitized by Google

kurz hervorheben. Wer auf ihrem Boden steht, muß sich einerseits gegen jede „dogmatische" Metaphysik wenden, auch wenn sie sich bei Fichte oder Hegel oder bei ihren heutigen Anhängern findet, und andererseits ebenso gegen jede Psychologie Front machen, die glaubt, philosophische Grundprobleme zu behandeln, wo sie reales seelisches Leben erforscht. Der Höhepunkt der einst herrschenden psychologistischen Anmaßung scheint vorüber zu sein. Um so mehr blüht die Hoffnung auf eine Auferstehung der alten Metaphysik. Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß das viele Reden darüber sie aus ihrem Grabe hervorlocken wird. Kommt ein philosophisches Genie, das uns eine neue, kritische Metaphysik schenkt, so will ich ihm freudig huldigen. Vorläufig sehe ich in den metaphysischen Bestrebungen unserer Tage nicht nur Epigonentum, was für sich allein noch nicht zu ihrer Bekämpfung zu führen brauchte, denn wir sind alle „Enkel", ja sollen es sein, sondern das „metaphysische Bedürfnis" von heute scheint mir durchweg einen theoretisch reaktionären Charakter zu tragen. Die Arbeit, die wissenschaftliche Fortschritte verspricht, besteht in der Klärung und Erforschung des Gebietes, das Kant für alle Zeiten neu entdeckt hat, wie Platon einst die „unkörperlichen Ideen" für alle Zeiten entdeckte. Das Transzendentale Kants ist nicht „real" oder „wirklich" im üblichen Sinn dieser Worte. Es liegt auch nicht „hinter" der Sinnenwelt, sondern „vor" ihr, und wenn wir es positiv bezeichnen wollen, so besitzen wir dafür keine besseren Ausdrücke als die des geltenden Wertes und des Sinnes. An dem Begriff der Welt mit Einbeziehung dieses irrealen oder idealen Reiches haben auch die großen deutschen Idealisten gearbeitet. Insofern waren sie ebenfalls Kantianer, und insofern müssen wir alle für absehbare Zeit Kantianer sein, die wir uns nicht auf die bloß wirkliche Welt oder deren metaphysische Verdoppelung beschränken und damit in den engen Weltallbegriffen früherer Jahrtausende stecken bleiben wollen.

Doch ist das allerdings nur die eine Seite der Sache. Ebenso entschieden muß ich auch darauf hinweisen, inwiefern mir Kant und sein System für die Probleme der Weltanschauung heute nicht mehr zu genügen scheint. Er hat unseren Horizont *formal* außerordentlich erweitert. Inhaltlich jedoch war die Welt sogar dieses großen Kritikers noch zu eng. Und wenn ich nun den Namen eines Mannes nennen soll, dessen Kosmos mir wahrhaft umfassend erscheint, so suche ich unter den Philosophen danach vergeblich. Auch Hegel zeigt sich zu einseitig orientiert. Da bleibt allein unser, in gewisser Hinsicht Hegel geistesverwandter, großer Dichter. Langsam und allmählich wachsen wir zu immer besserem Verständnis seiner überragenden Gestalt heran. Eine wissenschaftlich durchgebildete Weltanschauungs*lehre* finden wir freilich bei Goethe nicht. Er strebte nicht nach ihr. Wie er selbst sagt, besaß er für Philosophie „kein Organ", und man kann dies Wort nicht ernst genug nehmen, wenn nicht die Begriffe völlig verwirrt werden sollen. Dennoch hat Goethe von dem Reichtum und der Mannigfaltigkeit der Welt mehr gesehen und auf seine Weise zum Ausdruck gebracht als alle Philosophen bisher, und deshalb gibt es keinen, von dem für die inhaltliche Ausgestaltung der Philosophie so viel zu holen ist wie von ihm. Nicht etwa, um ihn gegen Kant auszuspielen, nenne ich hier seinen Namen. Dadurch würde nur eine neue Einseitigkeit entstehen, ja es könnte auf diesem Wege eine wissenschaftliche Philosophie überhaupt nicht zustande kommen. Für das letzte Ziel, das wir uns unter historischen Gesichtspunkten stecken müssen, brauchen wir den Einen *und* den Andern, d. h. mit dem im Anschluß an die Philosophie Kants weiter zu entwickelnden formalen Apparat haben wir einen wissenschaftlichen Begriff vom All zu bilden, in dem zwar nicht die ganze Fülle des Weltinhaltes, den Goethe gesehen hat, ver-

Digitized by Google

arbeitet ist, denn die Einzelheiten kann und braucht die wissenschaftliche Philosophie nicht zu erfassen, in dem aber für die Welt Goethes und damit für die allseitigste Weltanschauung, die wir bis jetzt kennen, ein Platz offen bleibt. Auf diesem wahrhaft universalen Wege werden wir viel sicherer über jeden engen Kantianismus hinauskommen als durch die Versuche, die eine oder die andere vorkantische Metaphysik wieder zum Leben zu erwecken.

Was im Einzelnen Goethe für die Philosophie bedeutet, steht in ihrer allgemeinen Grundlegung nicht in Frage. Das ließe sich auch nur in einem besonderen Buch sagen. Vielleicht ist es mir einmal möglich, meine Vorträge über Goethes Faust, die ich seit vielen Jahren an der Universität halte, und die trotzdem eine endgültige Gestaltung noch nicht gefunden haben, zu veröffentlichen. Sie werden dann wenigstens einen Beitrag zu der Frage geben, was Goethe dem universalen Denken sein kann. In dem „Bekenntnis" dieser Vorrede sollte der Hinweis auf den reichsten Menschen der modernen Zeit nur von vornherein die Meinung abwehren, als stelle mein System sich in den Dienst des Kantianismus als einer philosophischen Schule.

Abgesehen davon sei es mir schließlich noch gestattet, mich für einen besondern Punkt, nämlich für meinen Pluralismus, der manchem anstößig sein wird, auf unsern großen Dichter zu berufen, und zwar gerade weil viele, die ihn nicht verstanden oder nicht einmal gelesen haben, ihn für einen Monisten halten. Unter seinen Worten legt der genius loci von Heidelberg die Erinnerung an einige Verse nahe, die auch unser Grundproblem zum Ausdruck bringen können. Im Park unseres alten Schlosses wächst die gingo biloba. Von ihr weiß, wer den west-östlichen Divan und vollends wer Goethes „ostensiblen" Brief aus Heidelberg vom 27. September 1815 an „Rosette" kennt. „Dieses Baums Blatt, der von Osten meinem Garten anvertraut", möge auch uns „geheimen Sinn zu kosten" geben:

„Ist es Ein lebendig Wesen,
das sich in sich selbst getrennt?
Sind es zwei, die sich erlesen,
daß man sie als Eines kennt?"

Hat man eine solche Frage sich einmal nicht nur für ein Blatt, auch nicht nur für die „Einheit" von Mann und Frau, sondern für das All der Welt gestellt und sie ganz verstanden, dann wird man nicht mehr mit den Monisten, aber dafür um so besser mit Goethe gehen können. Die Frage Goethes wissenschaftlich zu beantworten, soweit das mit Begriffen, die im Zusammenhange mit der Philosophie Kants stehen, möglich ist, macht dies Buch sich zur Aufgabe. So läßt sich in einer kurzen Formel sein philosophischer Sinn auch mit Rücksicht auf unsere Vergangenheit angeben, und von hier aus möchte es von denen verstanden sein, die das Bedürfnis fühlen, sich überall zuerst historisch zu orientieren. Im übrigen muß es für sich selbst sprechen. Ja, es darf nicht nur unter geschichtlichen Gesichtspunkten betrachtet werden. Sein eigentlicher Sinn ist rein systematisch.

Ich kann diese Vorrede nicht schließen, ohne noch einem persönlichen Empfinden Worte zu verleihen. Seit mehr als 32 Jahren habe ich bei der Fertigstellung meiner Bücher und ihrer neuen Auflagen an den Mann gedacht, der sie in die Oeffentlichkeit brachte, und der Dankbarkeit für meinen Verleger schon wiederholt Ausdruck gegeben. Ich betrachte es als besonderen Glücksfall, daß bei der Publikation meiner Arbeiten mir stets ein so verständnisvoller, kluger und gütiger Berater zur Seite

Digitized by Google

stand wie Paul Siebeck. Auch in den schlimmsten Zeiten des Krieges und der darauf folgenden Jahre hat er mir seine Hilfe nie versagt. Nun weilt er nicht mehr unter den Lebenden. Ihm selbst kann ich diesmal nicht dafür danken, daß trotz der Ungunst der Zeiten mein Buch in einer Ausstattung herauskommt, die abgesehen von den sehr großen und enger gedruckten Seiten sich nicht wesentlich von der meiner früheren Veröffentlichungen unterscheidet. Um so mehr drängt es mich, beim Abschluß des letzten Werkes von mir, das er noch in seinen Schutz genommen hatte, auszusprechen, wie ich immer in Verehrung an ihn denken und ihm eine unauslöschliche Erinnerung bewahren werde.

Heidelberg, Mitte Dezember 1920.

Heinrich Rickert.

Digitized by Google

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Seite

I. Vom System der Philosophie 1
II. Vom Gegenstand der Philosophie 14
III. Philosophie und Weltanschauung 24
IV. Zeit und Ewigkeit 36

Zweites Kapitel.

Der erste Weltallbegriff.

I. Vom theoretischen Gegenstand überhaupt 50
II. Das Weltall als theoretischer Gegenstand 64
III. Der Objektivismus 72
IV. Der Subjektivismus 77
V. Die Motive des Weltanschauungsgegensatzes 85
VI. Kritik des Objektivismus 90
VII. Kritik des Subjektivismus 93

Drittes Kapitel.

Der zweite Weltallbegriff.

I. Wirkliche und unwirkliche Gegenstände 101
II. Der Begriff des Wertes 112
III. Wert und Geltung 121
IV. Die Stufen des realen Seins 129
V. Die Stufen des irrealen Geltens 132
VI. Das Problem der Metaphysik 137
VII. Die Philosophie als Wertlehre 142
VIII. Der kritische Subjektivismus 156

Viertes Kapitel.

Die Philosophie und die wirkliche Welt.

I. Philosophie und Einzelwissenschaften 163
II. Weltanschauung und Wirklichkeitsbild 167
III. Das Problem der Wirklichkeitstotalität 171
IV. Die philosophischen Wirklichkeitsprobleme als theoretische Wertprobleme . . . 175
V. Die Körperwelt und der Materialismus 181
VI. Das Seelenleben und der Spiritualismus 184
VII. Das psychophysische Problem und der Monismus 192
VIII. Die Erlebniswirklichkeit und der Dualismus 200
IX. Die Probleme der Naturphilosophie und der Geschichtsphilosophie 211

Digitized by Google

Seite

Fünftes Kapitel.

Das dritte Reich.

I. Das Problem der Welteinheit und der Monismus 233
II. Das Zwischenreich des immanenten Sinnes 254
III. Das reine Und und das beziehende Subjekt 265
IV. Sinndeutung und Psychologie 277
V. Die Metaphysik des Geistes und die Prophysik 289
VI. Die Vorderwelt und das Problem der Freiheit 297
VII. Philosophie und Leben 311

Sechstes Kapitel.

Die Philosophie und die geschichtliche Kultur.

I. Das Material der Wertlehre 319
II. Die Sitten und die Sittlichkeit 324
III. Die Künste und die Schönheit 333
IV. Die Religionen und das Göttliche 338
V. Die Wissenschaften und die Wahrheit 344

Siebentes Kapitel.

Die systematische Gliederung der Philosophie.

I. Das offene System 348
II. Sachen und Personen 355
III. Kontemplation und Aktivität 365
IV. Asozial und sozial 370
V. Das Prinzip der Voll-Endung 375
VI. Die Stufen der sachlichen Kontemplation 385
VII. Die Stufen der persönlichen Aktivität 391
VIII. Das Prinzip der Personal-Union 402
IX. Die Philosophie als geschlossenes System 406

Sachregister 413

Uebersichtstafel.

Druckfehler.

Seite 38, Zeile 18 v. o. lies: mit dem zeitlich wechselnden, statt: mit dem zeitlos wechselnden.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Begriff und Aufgabe der Philosophie.

I.

Vom System der Philosophie.

Vor mehreren Jahrzehnten stellte ein vielgenannter Denker unserer Zeit seiner Metaphysik das Wort voran: es gelte in weiten Kreisen für eine ausgemachte Wahrheit, daß es mit den philosophischen Systemen ein für allemal vorbei sei. Diese Meinung ist trotz eines starken Wachsens der systematisch-philosophischen Interessen auch heute noch verbreitet. Der Versuch, ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der philosophischen Erkenntnis in seinen Umrissen darzulegen, wird daher gut tun, gleich am Anfang zu den antisystematischen Strömungen unserer Tage wenigstens vorläufig Stellung zu nehmen. Sie lassen sich in verschiedenartiger Weise zum Ausdruck bringen, und ihre beliebtesten Formen seien angedeutet.

„Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit." Damit sucht Nietzsche die Antisystematik uns sozusagen ins Gewissen zu schieben: das System soll Zeichen einer schlechten Gesinnung sein. Gewiß werden nicht alle sich die etwas philiströse Begründung zu eigen machen, die der moralfanatische „Immoralist" seiner Abneigung gegen Systeme gegeben hat, aber darum sind die antisystematischen Tendenzen, die auf eine Art des moralischen Mißtrauens hinauskommen, in unserer Zeit nicht weniger stark.

Von künstlerischer Seite sucht man sie ebenfalls zu stützen. Das System ist häßlich, erklärt man, da es als Produkt des Denkens mit der Anschaulichkeit der Welt zugleich ihre Schönheit zerstört. Gestalten wollen wir, nicht Begriffe, farbige Bilder, nicht blasse Abstraktionen. Das Schauen der Welt lassen wir nicht antasten. Ihre Schönheit bedeutet kein bloßes Gewand, hinter dem vom Denken erst das eigentliche „Wesen" gesucht werden müßte. „Man sagt bisweilen, daß Schönheit nur oberflächlich sei. Das mag sein. Aber sie ist wenigstens nicht so oberflächlich wie das Denken. Für mich ist Schönheit das Wunder der Wunder. Nur Flachköpfe urteilen nicht nach der Erscheinung (appearances). Das wahre Geheimnis der Welt ist das Sichtbare, nicht das Unsichtbare . . ." So äußert sich eine der Romanfiguren von Oskar Wilde, der er manche seiner eigenen Ueberzeugungen in den Mund gelegt hat.

Digitized by Google

Noch andere fürchten von dem System eine Bedrohung der Religion. Wer systematisch die Welt als Ganzes erkennen will, behält nichts übrig, woran er noch glauben kann. Das System, das sich auf alles zu erstrecken sucht, was es gibt, greift damit auch in das Bereich des frommen Weltfühlens ein und wird gottlos. Der Mensch soll das Unerforschliche still verehren, nicht alles bereden wollen. Mit Kant möchte mancher das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen, wobei dahingestellt bleiben mag, ob man sich dafür mit Recht auf Kant beruft. Unzweideutig in dieser Hinsicht war z. B. die Stellung Kierkegaards. Sein Kampf gegen das System Hegels ging, abgesehen von dem unselbständigen begrifflichen Apparat, aus der Sorge für das Heil seiner unsterblichen Seele hervor. Auf die „Existenz" des Denkers kam es ihm an, und sie schien ihm durch das System gefährdet. „Dasein ist selbst ein System für Gott, aber kann es nicht für einen existierenden Geist sein. System und Abgeschlossenheit entsprechen einander, aber Dasein ist gerade das Entgegengesetzte. Abstrakt gesehen läßt sich Dasein und System nicht zusammen denken, weil der systematische Gedanke, um das Dasein zu denken, es als aufgehoben, also nicht als Dasein denken muß. Das Dasein ist das Spatiierende, das auseinanderhält, das Systematische die Abgeschlossenheit, die zusammenschließt." So heißt es in der abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Brocken Kierkegaards, und auch dieser eigenartige Nachkomme der späteren Romantik hat heute Gesinnungsgenossen.

Noch andere endlich, und sie sind besonders zahlreich, spielen „das Leben" gegen die philosophische Systematik aus. Weil Systeme ein Ganzes geben wollen, müssen sie fertig und damit starr sein. Lebendiges Leben aber ist stets beweglich. So tötet das System die Lebendigkeit der Welt und ist deshalb zu verwerfen. Fast alles Denken der so zahlreichen Lebensphilosophen unserer Zeit trägt wie das der meisten Romantiker ein antisystematisches Gepräge. Das Fragment oder, wie man heute sagt, der Aphorismus wird gefeiert als schönste Blüte des „philosophischen" Geistes. Auf dem Weltanschauungs-Theater des Lebens soll man ein Stück nur in Stücken geben.

Die Aufzählung solcher mehr oder weniger zeitgemäßen Motive ließe sich leicht vermehren. Doch kommen die antisystematischen Tendenzen, soweit sie außerwissenschaftlichen Charakter tragen, zunächst für uns nicht in Betracht. Vielleicht haben Moralisten, Aestheten, Gläubige und Lebenspropheten vom Standpunkt ihrer atheoretischen Weltanschauungen aus recht, und eine umfassende Philosophie, die, wenn auch nicht Weltanschauung, so doch Weltanschauungslehre geben will, wird sich irgendwo und irgendwie mit ihnen auseinandersetzen. Aber theoretisch können sie nicht „recht" haben, wenn wir an die Bedeutung von „Theorie" denken, welche dies Wort heute angenommen hat, und nach der das theoretische Verhalten in der Wissenschaft gipfelt. Am Beginn unseres Systemversuchs dürfen wir daher die außertheoretischen Tendenzen ignorieren. Sie sind nicht befugt, uns den Eintritt in das wissenschaftliche Gebiet zu verwehren. Erst nachdem wir dessen Schwelle überschritten haben und dann sehen, wie weit wir in den Fragen nach den „letzten Dingen" mit der Wissenschaft allein kommen, haben wir uns vom theoretischen Standpunkt aus mit den atheoretischen Strömungen abzufinden.

Hier stellen wir uns mit bewußter Einseitigkeit in den Dienst der Wahrheit, die durch theoretisches Nachdenken zu erreichen ist. Wie jeder, der Wissenschaft treibt, setzen wir dabei voraus, daß die rein theoretische Betrachtung der Welt Eigen-

Digitized by Google

wert besitzt, und wer in ihrem Interesse nicht einmal Moral, Schönheit, Frömmigkeit und Lebendigkeit aufs Spiel setzt, wird es in der wissenschaftlichen Philosophie nicht weit bringen. Wo alles erkannt werden soll, gilt es — selbstverständlich theoretisch und insofern ganz ungefährlich — alles zu wagen. Fiat veritas, pereat vita! Die atheoretischen Abneigungen gegen das System beiseite zu schieben, sind wir an dieser Stelle geradezu verpflichtet.

Doch auch bei rein wissenschaftlichen Philosophen finden wir antisystematische Tendenzen, und zu ihnen müssen wir Stellung nehmen. Was bedeutet das System für die Wissenschaft vom Weltall? Das ist unsere erste Frage. Von hier aus suchen wir zunächst über den Begriff und die Aufgaben der Philosophie zur Klarheit zu kommen.

Unter „systematischer" Philosophie versteht man heut oft nur die nicht-geschichtlichen Disziplinen, ohne dabei an ein System im eigentlichen Sinn zu denken. In das Ganze der philosophischen Erkenntnis wird höchstens eine „Einleitung" versucht, ja man glaubt meist an kein Ganzes mehr. Man kennt nur noch philosophische Sonderwissenschaften, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist. Bisweilen löst man alles in Logik und Erkenntnistheorie auf, oder falls man noch andere Teile der Philosophie anerkennt, bleiben es doch eben Teile, die als Ethik, Aesthetik, Metaphysik, Religionsphilosophie usw. neben einander stehen, ohne sich zu einem einheitlich gegliederten Organismus zusammenzufügen. So hat sich die ehemals geschlossene Philosophie in Spezialfächer aufgelöst. Das Ganze behandelt man höchstens als etwas Vorläufiges und Unabgeschlossenes. Man glaubt, darüber nicht hinausgehen zu dürfen.

Solche Ansichten lassen sich in verschiedener Weise begründen und mehr oder weniger radikal gestalten. Oft wird im Interesse der Wissenschaftlichkeit vor allzu schnellem Fertigmachen gewarnt. Erst müsse das Fundament für den Aufbau in seiner ganzen Breite gelegt werden. Dazu aber reiche das Leben des einzelnen Forschers nicht aus. Das sei der Arbeit von Generationen zu überlassen, so daß der Abschluß des Systems stets zu verschieben ist, wobei sich wieder verschiedene Möglichkeiten von mehr oder weniger vorsichtigen Zukunftsprogrammen ergeben. Doch brauchen wir diese Gedanken nicht weiter zu verfolgen, da sie ja ein System nicht für immer ausschließen, sondern nur die Hoffnung auf seine baldige Ausführung nehmen wollen. Im übrigen bleibt gerade nach ihnen der Versuch zum Entwurf einer philosophischen Systematik eine dringend notwendige Aufgabe, denn anfangen muß man damit um so früher, je länger die Arbeit daran dauern wird. Uns interessiert erst die radikale Ablehnung, die das System der Philosophie für alle Zukunft verneint, und sie kann sowohl mit Rücksicht auf das erkennende Subjekt als auch mit Rücksicht auf das Objekt, das erkannt werden soll, begründet werden. Beides sei kurz vergegenwärtigt.

Wer ein System erstrebt, sagt man, will etwas Unbedingtes und vergißt dabei, daß er selber als Forscher immer ein beschränktes Glied in einem überragenden Zusammenhang bleibt. Er ist gebunden an seine besondere seelische Verfassung, an seine individuelle Begabung, an seinen Charakter, an sein Temperament. Die Psychologie des erkennenden Subjekts kann das nach den verschiedensten Seiten ausführen, und eine Theorie der Weltanschauungen als psychischer Gebilde einzelner Menschen wird in bezug auf den systematischen Abschluß des Wissens von der Welt sich um so skeptischer verhalten, je konsequenter sie ist. Sie sieht nur das eng begrenzte Seelenleben der Individuen in seiner Tatsächlichkeit. Von diesem Weltteil aus kann man nicht zum Ganzen vordringen wollen.

Digitized by Google

Zu demselben Resultat muß die Reflexion darauf führen, daß jeder Philosoph abhängt von der historischen Bildungslage seiner Zeit, in die er hineinwächst, und durch deren Brille er alles sieht. Das geschichtliche Denken, für das alles im Fluß ist, kommt bei der Frage nach der Möglichkeit eines Systems vollends zu relativistischen Folgerungen. Weil sich die Philosophie wie alle menschliche Kultur ständig fortentwickelt, enthält die Idee eines Systems, das abgeschlossen sein soll, geradezu einen Widersinn. Wir würden uns damit zum Stillstand oder zum wissenschaftlichen Tod verdammen. So glaubt man, eine Fülle von Argumenten dafür zu haben, es könne nur in einer bewußten Beschränkung auf unsystematisches Denken der Philosoph sich als Meister zeigen.

Noch eindrucksvoller gestaltet sich in dieser Hinsicht vielleicht ein Blick auf das Weltall selbst, das die Philosophie zu ihrem Objekt macht. Die Wirklichkeit, wie wir sie heute kennen, erweist sich als so groß und reich, daß wir niemals hoffen dürfen, sie in das enge Netz des Denkens einzufangen. Jedes System will etwas zu Ende Gekommenes, Letztes darstellen. Deswegen muß es falsch sein. Wenn wir mit dem Erkennen uns nicht spezialwissenschaftlich auf Teile der Welt beschränken, sondern philosophisch auf das Ganze gehen, stehen wir vor einem Material, mit dem wir niemals fertig sein können. Nur wo das Denken arm und dürftig wird, läßt es sich zu etwas Letztem zusammenschließen. Systeme der Philosophie, wird man folgern, paßten für die Zeit der jugendlichen Wissenschaft, als die Menschen noch wenig wußten vom Weltganzen, wie es wirklich ist, und es für einen begrenzten, geordneten, endlichen „Kosmos" hielten, der sich überschauen ließ. Aus dieser Vergangenheit stammt die Meinung, daß die Philosophie erst im System der Weltanschauung ihre Erfüllung finde. Heute, wo unser naturwissenschaftlicher und kulturhistorischer Horizont sich unermeßlich erweitert hat und ständig größer wird, sind alle Versuche eines systematischen Abschlusses unausführbar. Unsere Welt ist kein Kosmos mehr, wie die Griechen ihn dachten, d. h. keine fertige, geordnete Einheit. Deshalb kann es von ihr auch keine Wissenschaft geben, deren einheitliche und systematische Ordnung der Weltordnung entspricht. Schon bei dem Gedanken, daß die Wirklichkeit in Raum und Zeit unendlich ist, insofern als wir nirgends und niemals an ihre Grenze kommen, müssen wir gerade im Interesse der Vollständigkeit unserer Erkenntnis zufrieden sein, wenn es uns gelingt, den Reichtum des Lebens von möglichst vielen verschiedenen Seiten zu sehen, und uns immer neue Perspektiven und Horizonte offen halten. So allein werden wir dem Unendlichen gerecht. Es sind darin stets noch weitere Schritte möglich und daher auch wissenschaftlich notwendig.

Nicht ein Mangel an Rechtschaffenheit also ist der Wille zum System, wohl aber das Zeichen eines bornierten Geistes. Nicht weil wir die Zerstörung der Schönheit, der Frömmigkeit, der moralischen oder religiösen „Existenz" oder der Lebendigkeit des Lebens fürchten, sondern aus rein theoretischen Gründen gilt: nur in der Bewegung, nicht in der Erstarrung zum System „lebt" die Wissenschaft, lebt vor allem die Philosophie, die sich nicht wie die Spezialdisziplinen auf begrenzte Teile beschränken darf. Systeme kann es immer nur für Stücke der Welt, nie für das Weltganze geben. So rechtfertigt sich die Vorliebe für den philosophischen Aphorismus theoretisch. Die Welt ist weit, das System ist eng. Daher weg mit der Systematik gerade aus der Weltwissenschaft. Die antisystematischen Strömungen sind Zeugen der höchsten wissenschaftlichen Tugend und befinden sich zugleich mit den außerwissenschaftlichen Abneigungen gegen das

Digitized by Google

System, die wir angedeutet haben, in bester Harmonie. Der Fragmentist allein ist der rechte Philosoph. Also:

Halt Dein Rößlein nur im Zügel,
Kommst ja doch nicht allzu weit.
Hinter jedem neuen Hügel
Dehnt sich die Unendlichkeit.

Nenne niemand dumm und säumig,
Der das Nächste recht bedenkt.
Ach, die Welt ist so geräumig,
Und der Kopf ist so beschränkt.

In diesen Worten von Wilhelm Busch, dem wir manchen unübertrefflichen Ausdruck für tiefe Welt- und Lebensweisheiten verdanken, haben verbreitete Ansichten unserer Zeit ihre „klassische" Formulierung gefunden, und man kann gewiß nicht sagen, daß sie nur Falsches enthalten. Wir dürfen daher nicht erklären, daß vielfach hinter ihnen ödes Banausentum steckt, dessen lustige und überlegene Verspottung schon in den zitierten Versen deutlich genug anklingt. Das wäre kein wissenschaftlicher Grund und würde Niemanden bekehren. Wollen wir mit den antisystematischen Argumenten wissenschaftlich fertig werden, so haben wir vielmehr zunächst das Berechtigte in ihnen anzuerkennen. Wir bezweifeln in keiner Weise, daß der Kopf beschränkt und die Welt geräumig ist. Sie birgt in der Tat eine Fülle, die kein Denken jemals restlos erfassen kann. Ja, die meisten Menschen halten sie sogar dann für viel zu klein, wenn sie ihre räumliche und zeitliche „Unendlichkeit" eingesehen haben. In der stecken noch nicht die größten Schwierigkeiten für das philosophische System. Manches scheinbar einfache und begrenzte Gebilde birgt in oft nicht beachteten „Dimensionen" eine überraschende Unerschöpflichkeit, und gegenüber manchen Systemen wird der Philosoph in der Tat auf die „Lebendigkeit" der Welt hinweisen und mit Faust sagen müssen: Nein, im Erstarren such ich nicht mein Heil.

Jedenfalls werden wir in der Wissenschaft, also auch in der Philosophie, mit dem Material, das wir zu bearbeiten haben, nie ganz fertig, und durch diesen einfachen Gedanken wird eine besondere Art von philosophischer Systematik, die auch heut noch nicht ausgestorben ist, empfindlich getroffen. Stellt die Philosophie sich die Aufgabe, das Seiende wie andere Wissenschaften zu erkennen und doch nicht Spezialdisziplin zu bleiben, will sie also als hypothetische Allgemeinwissenschaft, die man auch dann „Metaphysik" nennt, wenn sie völlig unmetaphysisch verfährt, mit einem Schlage das erreichen, was für die Gesamtheit der Sonderdisziplinen ein stets in der Ferne liegendes Ziel ist: die abgeschlossene Erkenntnis der Wirklichkeitstotalität, dann kann sie durch den Hinweis auf die „Unendlichkeit" der Welt ad absurdum geführt werden. Sie darf nicht hoffen, mit unsicheren Vermutungen dort etwas zu leisten, wo das sichere Wissen der Einzelforscher aufhört. Niemals werden wir durch „metaphysische" Spekulationen eines Tages das Ganze unseres Wissens mit dem Ganzen der wirklichen Welt restlos zur Deckung bringen. In dieser Hinsicht bleiben wir stets bei etwas Unabgeschlossenem. Da gilt: das Vorletzte ist das Letzte, das eine wie die Spezialdisziplinen verfahrende und deren Ergebnisse verallgemeinernde Wirklichkeitserkenntnis jemals erreichen kann.

Digitized by Google

Die Folgerung jedoch, daß ein System der Philosophie überhaupt unmöglich sei, brauchen wir darum nicht anzuerkennen. Sie entsteht aus einer unhaltbaren Auffassung vom Wesen der Wissenschaft im Allgemeinen, der Philosophie im Besonderen. Weil der Inhalt der Welt sich als unübersehbare und unerschöpfliche Mannigfaltigkeit erweist, muß darum der Welterkenntnis die Tendenz zum Abschluß fehlen? Gibt es nicht ein System der Begriffe, das für die Welt gilt, trotz der Unendlichkeit des anschaulichen Materials? Solche Fragen sind am Beginn der Philosophie zum Mindesten offen zu halten. Es ist noch nicht ausgemacht, welches Verhältnis die Form des Systems als eines Denkgebildes zur Form der Welt hat, wie sie unabhängig davon besteht. Von einem Wiederspiegeln des Weltganzen durch das Denken oder von einer „Weltanschauung" im wörtlichen Sinn als einer Anschauung, die sich mit der Welt mehr oder weniger genau deckt, braucht keine Rede zu sein. Ebensowenig ist es nötig, daß der Weltbegriff nach platonischem Muster wie eine Pyramide aufgebaut wird. Diese Form erscheint manchem freilich heute noch als die einzige selbstverständliche. Auf der breiten Basis der Empirie stehend soll das System sich zu einer und nur einer Spitze „monistisch" verjüngen und so das hinter der mannigfaltigen Erscheinungswelt liegende einheitliche Weltwesen erfassen. Was vielgestaltet aussieht, ist nach solcher Ansicht im Grunde immer und überall dasselbe, z. B. „Wasser" oder „Atombewegung" oder „das Gute" oder „der Wille" oder ein „Empfindungskomplex" oder „Energie" oder „das Unbewußte" oder „das Leben". Weltformeln dieser Art sind vielleicht durchweg als einseitig und spezialistisch grade von der universal und systematisch gerichteten Philosophie abzulehnen. Gibt es überhaupt ein einheitliches Weltwesen? Ist der Glaube daran nicht ein unwissenschaftliches Dogma? Das muß Problem bleiben.

Aber auch wenn die Welt als Vielheit zu denken wäre, könnte dabei trotzdem ein „einheitliches", d. h. in sich zusammenhängendes Ganzes von Gedanken über sie, also ein philosophisches System entstehen. Lediglich eine allzu einfache Form der Systematik darf durch den Hinweis auf die unerschöpfliche Fülle des Weltinhaltes als widerlegt gelten. Wohl bereitet dieser Reichtum jedem System Schwierigkeiten. Unüberwindlich brauchen sie darum nicht zu sein. An ihrer Ueberwindung hat vielmehr die Philosophie dauernd zu arbeiten, und der Grund dafür, daß sie das Streben zum System nie aufgeben darf, ohne sich damit selbst aufzugeben, liegt gerade dort, wo man den Haupteinwand gegen alle Systematik sucht, nämlich in dem Umstand, daß die Welt, wie sie uns ohne System „gegeben" ist, sich nicht als geordneter „Kosmos", sondern als eine unübersehbare Mannigfaltigkeit darstellt. Man muß diesen Gedanken nur zu Ende denken, d. h. sich einmal darauf besinnen, was denn übrig bleibt, wenn wir von jeder systematischen Auffassung der Welt durch das Denken absehen. Dann wird zutage treten, daß es dabei in der Wissenschaft unter keinen Umständen sein Bewenden haben kann.

Was wir unmittelbar „erleben", um ein Modeschlagwort zu gebrauchen, ist, wie sich leicht zeigen läßt, nach Abzug aller Auffassungsformen ein regelloses „Gewühl" von Eindrücken, die fortwährend wechseln, und zwar bildet nicht nur das Weltganze, sondern jeder noch so kleine wirkliche Weltteil einen ruhelosen Fluß mit gleitenden Uebergängen in unaufhörlicher Veränderung. Die völlig unsystematisch gedachte Welt ist für den wissenschaftlichen Menschen ein heterogenes Kontinuum, dem er theoretisch hilflos gegenübersteht, oder noch allgemeiner gesprochen: ein Chaos. Das kommt freilich den Meisten nicht zum vollen Bewußt-

Digitized by Google

sein, aber das liegt daran, daß wir alle von Geburt an in eine fest gefügte Gliederung der Welt hineinwachsen und für gewöhnlich keine Veranlassung haben, darauf zu achten, was an ihr Produkt unserer Auffassung ist. Wir müssen, um die wissenschaftliche Notwendigkeit eines Systems der Philosophie systematisch zu verstehen, zuerst auf das Wesen dieser vorwissenschaftlichen Ordnung der Welt und auf das Verhältnis, das die Wissenschaft zu ihr hat, eingehen.

Lange bevor der theoretische Mensch mit seinem Nachdenken über die Welt beginnt, ist eine Art unwillkürlicher Begriffsbildung entstanden. Das Gewoge des „Erlebnisstroms" finden wir schon beim Beginn des Philosophierens mit einem Netz von Wortbedeutungen dicht übersponnen, über dem oft die anschauliche Mannigfaltigkeit des Wirklichen unbeachtet bleibt. Sie hat für unser praktisches Leben keine Bedeutung, während wir einen Teil der vorwissenschaftlichen Begriffe nicht entbehren können, wenn wir uns in der Welt orientieren wollen. Ja in der Hauptsache muß diese Begriffsbildung als Produkt unserer vitalsten praktischen Interessen gelten.

Das wird besonders deutlich, wenn wir zwei Arten unterscheiden. Die meisten Dinge und Vorgänge sind dem Menschen in der Not des Lebenskampfes nur durch das wichtig, was sie mit anderen gemein haben, und daher achten wir auch nur auf dies Gemeinsame, obwohl doch tatsächlich jeder Teil der Wirklichkeit von jedem andern individuell verschieden ist und nichts in der Welt sich genau wiederholt. Weil die Individualität der meisten Objekte uns gleichgültig bleibt, sind sie für uns nichts anderes als Exemplare eines allgemeinen Gattungsbegriffs, die durch andere Exemplare desselben Begriffs ersetzt werden können. Wir sehen sie, obwohl sie niemals einander genau gleichen, als gleich an und bezeichnen sie daher auch nur mit allgemeinen Gattungsnamen. So kommt Ordnung in unsere Welt. Die Beschränkung auf das Allgemeine im Sinne des einer Gruppe von Gegenständen Gemeinsamen oder die generalisierende Auffassung, auf Grund deren wir mit Unrecht glauben, es gäbe wirklich so etwas wie Gleichheit und Wiederholung im realen Geschehen, wird zäh festgehalten. Sie muß für uns von größtem Werte sein, denn sie erst gliedert die sonst unübersehbare Mannigfaltigkeit und verwirrende Buntheit der Erlebnisse und macht es dadurch möglich, daß wir uns in ihrem Chaos zurechtfinden.

Da sie aber von praktischen Interessen abhängt, ist sie zugleich nirgends konsequent durchgeführt. Auch erschöpft sie das, was uns an unserer Umgebung interessiert, und was wir daher von ihr kennen, keineswegs. Dieser oder jener Gegenstand, der uns näher angeht, kommt vielmehr gerade durch das für uns in Betracht, was ihn unersetzlich macht, was ihm also allein eigentümlich ist, und was ihn von allen andern Objekten unterscheidet. Unsere Teilnahme und unsere Kenntnis bezieht sich dann auf seine Individualität, und selbst wenn wir wissen, daß er sich ebenso wie andere Objekte auch als Exemplar eines Gattungsbegriffs auffassen ließe, wollen wir ihn doch wegen seiner individuellen Bedeutung für uns nicht als gleich mit anderen Dingen ansehen, sondern heben ihn ausdrücklich aus seiner Gruppe heraus, was sprachlich darin seinen Ausdruck findet, daß wir ihn nicht mit einem Gattungsnamen, sondern mit einem Eigennamen bezeichnen.

Auch diese individualisierende Auffassung ist jedoch nicht etwa ein treues Abbild der Wirklichkeit in dem Sinn, daß wir durch sie die ganze Mannigfaltigkeit des Erlebnisinhaltes kennen lernen, sondern dabei wird ebenfalls eine

Digitized by Google

Auswahl und Umbildung vollzogen, d. h. nur der Komplex von Elementen herausgehoben, der in dieser besonderen Zusammenstellung dem einen bestimmten Objekt allein gehört. Wir müssen deshalb die jedem beliebigen Ding oder Vorgang zukommende „Individualität", deren Inhalt mit dem seiner auffassungsfreien Wirklichkeit zusammenfällt, und deren vollständige Kenntnis wegen ihrer unerschöpflichen anschaulichen Mannigfaltigkeit weder erreichbar noch im praktischen Leben erstrebenswert ist, von der aus ausgewählten Elementen bestehenden, für uns bedeutungsvollen Individualität unterscheiden, und uns klar machen, daß auch diese gewöhnlich allein gemeinte Individualität im engeren Sinn, ebenso wie der Inhalt der allgemeinen Gattungsbegriffe, nicht ein Abbild der Wirklichkeit selbst darstellt, sondern ein Produkt unserer ordnenden und vereinfachenden Auffassung bedeutet. Die reale Welt, wie sie unabhängig von unserer Auffassung besteht, uns zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen, haben wir im praktischen Leben nur selten Veranlassung. Daher ist das Wirkliche nach seiner bloß gegebenen, begriffsfreien Inhaltlichkeit den Meisten in hohem Maße unbekannt.

Das Wesen der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung noch genauer zu erörtern, ist hier nicht nötig. Allein darauf kommt es an, daß nicht nur ihr Inhalt von dem des Wirklichen abweicht, wie jeder Begriffsinhalt von der realen Anschauung, auf die er sich bezieht, sondern daß sie einen vorwissenschaftlichen und daher vom theoretischen Standpunkt aus willkürlichen Charakter trägt.

Freilich knüpft die Wissenschaft überall an sie an und würde mit ihrer Arbeit nicht beginnen können, ohne das zu tun. Die generalisierende Auffassung wird von den Naturwissenschaften und der Psychologie, die individualisierende von den historischen Kulturwissenschaften aus- und umgebildet nach Prinzipien, die hier nicht dargelegt werden können. Aber zur Wissenschaft gehören eben Prinzipien, und überall bedarf daher die vorwissenschaftliche Begriffswelt der Nachprüfung und Begründung, wenn sie theoretisch oder wissenschaftlich zu Recht bestehen soll. Für sich allein bedeutet sie theoretisch noch nichts. Wir haben mit ihr Grenzen in dem gleitenden Fluß unseres überall andersartigen Erlebens gezogen, weil wir ohne solche Grenzen nicht leben könnten. So entsteht für uns aus dem Chaos eine „Welt". Das ist jedoch nicht die Welt, sondern lediglich eine der möglichen Welten neben anderen ebenfalls möglichen, und als wissenschaftliche Menschen können wir daher nicht bei ihr stehen bleiben wollen.

Allerdings hat der „Pragmatismus" versucht, gerade die im Dienst praktischer Bedürfnisse aufgebaute Welt für die „wahre" zu erklären. Da jedoch dieser Gedanke den Begriff einer theoretischen Wahrheit überhaupt aufhebt, kann er selbst nicht beanspruchen, als theoretisch wahr zu gelten, und wir brauchen deshalb auf ihn hier nicht einzugehen.

Wie wenig die ursprüngliche, vorwissenschaftliche Welt des praktischen Lebens die einzige „Welt" ist, zeigt ferner noch ein anderer Umstand. Im späteren Verlauf unseres Daseins entstehen oft mehrere andere Welten, die ebenfalls außerwissenschaftlichen Interessen ihren Ursprung verdanken, und auch auf sie wollen wir einen Blick werfen, um ganz zu verstehen, was für die Wissenschaft das System bedeutet. Wir leben nicht nur als im unphilosophischen Sinne „praktische", sondern auch als sittliche oder als künstlerische oder als religiöse Menschen, und von jedem dieser „Standpunkte" aus wird etwas anderes in der Welt für uns wichtig. Auf Grund solcher Interessen formen wir daher die Wirklichkeit ebenfalls um, indem wir eine unübersehbare Fülle der Lebensinhalte als unwesent-

Digitized by Google

lich bei Seite lassen, und wir sind dann, wenigstens so lange wir theoretisch nicht auf das achten, was hier vorgeht, wieder geneigt, die Ergebnisse der von uns vollzogenen Gliederung und Ordnung für die wirkliche Welt zu halten. Wir müssen uns jedoch darüber klar werden, daß in diesen moralischen, ästhetischen oder religiösen „Welten" so wenig der Inhalt des Realen selbst steckt, wie in den Begriffen, die der Not des Lebens und dem Bedürfnis nach praktischer Orientierung entstammen. Auch bei diesen Ordnungen dürfen wir daher, falls wir Weltwissenschaft treiben wollen, nicht stehen bleiben. Sie sind wie die vorher betrachteten Produkte der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung vom wissenschaftlichen Standpunkt aus willkürlich.

Die „Welt" der meisten Menschen wird sich sogar als ein Mischprodukt mehrerer verschiedener Auffassungen darstellen. Sie mag zwar ein hohes Maß von „Einheit" besitzen, das aus der Einheit der Persönlichkeit oder aus einer überpersönlichen Tradition stammt, aber theoretisch ist diese Einheit nicht. Als theoretische Denker haben wir daher alle diese Ordnungen in Frage zu stellen. Zumal die Philosophie, die universale Betrachtung der Welt sein will, muß, ehe sie mit ihrer positiven Arbeit beginnen kann, zuerst einmal alles aufzulösen suchen, was sie an vorwissenschaftlichen oder außerwissenschaftlichen Ordnungen vorfindet, und wenn sie das konsequent durchführt, steht sie theoretisch vor jenem regellosen Gewühl, von dem wir sprachen, vor jenem Chaos, das der Mensch des praktischen Lebens sich zum Bewußtsein zu bringen, keine Veranlassung hat, und das auch für den Philosophen, sobald er die rein theoretische Sphäre verläßt, sofort wieder von außerwissenschaftlichen Auffassungen verdeckt wird.

Von hier aus verstehen wir zunächst, warum die nur ethisch oder nur ästhetisch oder nur religiös interessierten und gerichteten Menschen, ebenso wie die Lebenspropheten, oft gegen die wissenschaftliche Philosophie Abneigung zeigen. Sie fühlen sich durch die Antastung ihres atheoretischen „Kosmos" im Kern ihres Wesens bedroht, und in einem gewissen Sinne mit Recht. Ihre Welten, die sie sich unter moralischen oder künstlerischen oder religiösen Gesichtspunkten aufgebaut haben, kann die Wissenschaft als die „wahren" nicht anerkennen. So wird es leicht dazu kommen, daß man das theoretische Verhalten als Vergewaltigung empfindet. Aber zugleich ist klar: nur von einem außerwissenschaftlichen Standpunkt hat es einen Sinn, hier von Vergewaltigung zu reden. Es sollte sich von selbst verstehen, daß der wissenschaftliche Mensch die Welt allein unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten sehen darf, und wenn er das durchführen will, kann er nicht eher ruhen, als bis er zunächst einmal jede atheoretische Ordnung zerstört hat und sich dann einem auffassungsfreien Gewühl gegenüber befindet.

Ebenso gewiß aber ist andererseits, daß er dabei nicht bleiben wird. Jetzt beginnt vielmehr erst seine positive Arbeit, die darauf ausgeht, eine durch wissenschaftliche Gründe gestützte Ordnung des Weltinhalts und damit eine theoretische Welt zu schaffen. Wie ist sie möglich?

Sie läßt sich, falls wir sie überhaupt wollen, und falls dabei nicht neue atheoretische Willkür entstehen soll, nur nach einheitlich zusammenhängenden und begründeten theoretischen Prinzipien, also systematisch aufbauen. Es genügt für die theoretische Betrachtung nicht, daß das unübersehbare Material irgendwie geordnet wird durch Bildung von Begriffen, die eventuell auch anders gestaltet sein könnten. Dann täten wir besser, bei den atheoretischen Auffassungen zu verharren. Woher hätten wir zu ihrer Zerstörung ein Recht? Das

Digitized by Google

besitzen wir nur, wenn wir die eine der möglichen Ordnungen für theoretisch richtiger als die andere halten, und diese Ueberzeugung setzt als letzten Ankergrund voraus, daß es eine und nur eine Ordnung gibt, die uns zwar noch gänzlich unbekannt sein mag, aber doch die wahre Weltordnung ist, und an der die andern zu messen sind. Ihr allmählich sich anzunähern, bildet das Ziel aller wissenschaftlichen Ordnungen.

Die Spezialdisziplinen können sich, zumal für die Abgrenzung ihrer Arbeitssphären, allenfalls mit Ordnungen begnügen, die der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung des praktischen Lebens oder anderen außerwissenschaftlichen Welten entstammen. Ja, ihre Gliederung, soweit sie mit praktischen Bedürfnissen noch zusammenhängt, wird stets die Einflüsse solcher Auffassungen zeigen, und das stört die Erreichung ihrer partikularen und vorläufigen Ziele vielleicht nicht. Es ist nur nötig, daß sie innerhalb ihrer verschiedenen Sonderreiche rein theoretisch verfahren. Die historischen Disziplinen bleiben dabei aus Gründen, die hier nicht erörtert zu werden brauchen, überhaupt ohne systematischen Aufbau. Die übrigen aber suchen für ihre Teilgebiete mehr oder weniger ausdrücklich nach einem System. In der Physik oder der Chemie gilt das als völlig selbstverständlich. Es gibt für sie keinen anderen Weg, um zur Vollständigkeit innerhalb ihrer Sphäre zu gelangen.

Vollends aber hat die Philosophie, die universale Weltbetrachtung sein will, nachdem von ihr jede atheoretische Ordnung der Welt in Frage gestellt ist, von vornherein streng systematisch vorzugehen. Sonst kommt sie zu keiner theoretischen oder „wahren" Welt, ja überhaupt zu keiner „Welt", die diesen Namen im wissenschaftlichen Sinn verdient. Nur mit Hilfe des Systems lassen sich die vorwissenschaftlichen oder außerwissenschaftlichen Weltauffassungen durch eine wissenschaftliche überwinden und ersetzen.

Damit kommen wir zu folgendem Resultat. Ohne irgend eine Auffassung können wir uns der unübersehbaren Welt überhaupt nicht bemächtigen, und als wissenschaftliche Menschen haben wir die systematische und theoretisch notwendige der unsystematischen und vom theoretischen Standpunkt aus willkürlichen Ordnung überall vorzuziehen. Theoretisch willkürlich aber ist jede Auffassung der Welt, der es an einer systematischen Begründung fehlt. Gerade weil also das auffassungsfreie unmittelbare „Erleben" in der Tat einen unerschöpflichen, verwirrenden Reichtum darbietet, der so, wie er gegeben ist, in keine Wissenschaft eingeht, muß die Philosophie nach einem System streben, das in wissenschaftlich begründeter Weise dieses Reichtums Herr wird. Tut sie das nicht, dann bleibt sie entweder für immer in theoretisch haltlose Auffassungen und damit in unwissenschaftliche Vorurteile gebannt, oder sie steht nach deren Ueberwindung dem Weltgewühl wissenschaftlich ratlos gegenüber. Beides können wir als theoretische Menschen nicht wollen.

So ist mit dem Willen zur philosophischen Betrachtung der Welt der „Wille zum System", den Nietzsche ethisch herabzusetzen suchte, und den Andere sonderbarerweise auch theoretisch bekämpft haben, notwendig verknüpft. Die „Freiheit" vom System, die man im Interesse der „Wissenschaftlichkeit" fordern zu müssen glaubt, führt in der Philosophie entweder zur Willkür oder zum Chaos und damit zum theoretischen Nichts. Sie bedeutet einen Verzicht auf kosmisches Denken, auf ein Denken der Welt überhaupt. Allerdings ist uns der theoretische Kosmos nie gegeben, aber dafür stets aufgegeben. An seinem Aufbau hat die wissen-

Digitized by Google

schaftliche Philosophie dauernd zu arbeiten, und ein Fortschritt zu ihrem Ziele hin ist nur auf dem Wege des streng systematischen Denkens möglich. Man mag vom außerwissenschaftlichen, ethischen, ästhetischen oder religiösen Standpunkt oder auch im Interesse der Vitalität das System als unmoralisch, häßlich, gottlos oder lebensfeindlich bekämpfen, weil es mit seiner rein theoretischen Ordnung die sittlichen, schönen, frommen, lebensfördernden oder andern atheoretischen Weltbilder verdrängt, so bleibt doch eine wissenschaftlich gerichtete und philosophisch begründete Antisystematik ein logischer Widersinn. Das muß jedem einleuchten, der die Unwissenschaftlichkeit der atheoretischen Weltbilder und den chaotischen, akosmischen Charakter einer auffassungsfreien „Welt" verstanden hat.

Gerade der Gedanke, der das System am schwersten zu bedrohen schien, zeigt somit am deutlichsten seine Notwendigkeit. Nur durch das System kommen wir vom theoretischen Chaos zum theoretischen Kosmos. Dieser aber bildet das unvermeidliche Ziel jeder Philosophie als universaler Wissenschaft. Unsystematisch denken heißt unphilosophisch denken.

Selbstverständlich zweifeln wir darum nicht daran, daß gegen eine gewisse Art von Systematik auch aus theoretischen Gründen Abneigung bestehen kann oder muß. Gerade der philosophische Mensch wird sich vor jeder voreiligen Festlegung auf einseitige Schemata hüten, weil er darin eine Gefahr für die Vollständigkeit seines Denkens und eine Verengerung seines Horizontes fürchtet. Doch bedeutet das nur die Bekämpfung einer engen Systematik zugunsten einer möglichst umfassenden, und daher hat diese Vorsicht der „Gewissenhaften des Geistes" gegenüber einem System, das vorschnell sich abschließt, mit dem Kampf gegen das System überhaupt nicht das Geringste gemein. Man darf die Gewissenhaftigkeit nicht so weit treiben, daß das Ziel, in dessen Dienst sie steht, darüber verloren geht.

Auch muß der Systematiker gewiß daran denken, daß er als historisch und psychologisch bedingtes Individuum nicht hoffen kann, die theoretische Formung seines Stoffes in jeder Hinsicht abzuschließen, und insofern ist dann das Ideal eines offenen Systems aufzustellen, das noch Platz für weitere wissenschaftliche Ergänzungen und Vervollständigungen läßt. Doch steht andererseits ebenso fest, daß der theoretische Mensch sich nicht nur als historisch und psychologisch bedingtes Individuum ansehen darf. Denn wenn er das täte, könnte er nicht hoffen, jemals zu irgend einer Wahrheit vorzudringen. Jede Wahrheit gilt zeitlos, oder sie ist keine Wahrheit, und sie liegt daher über allem historisch und psychologisch bedingten Geschehen. Wäre das erkennende Subjekt ausschließlich historisch und psychologisch aufzufassen, dann gäbe es überhaupt kein Erkennen, das wahr genannt werden dürfte, und dann wäre es auch mit der historischen und psychologischen Betrachtung des Forschers, die doch ebenfalls wahr sein will, vorbei.

So muß klar sein: alle antisystematischen Erwägungen mit Rücksicht auf den beschränkten Kopf und die geräumige Welt besitzen nur ein relatives Recht und führen zum Unsinn, ja heben sich selbst auf, sobald man sie verabsolutiert. Abgesehen hiervon bleibt auch ein offenes System stets ein System, und so darf der Gedanke an seine Notwendigkeit ebenfalls nicht zur Bekämpfung der philosophischen Systematik überhaupt führen.

Ferner braucht das System in seinem positiven Aufbau nicht unmoralisch, häßlich, gottlos oder lebensfeindlich zu werden. Es kann sich vielmehr, wenn es auch als theoretisches Gebilde nie selber sittlich, schön, fromm oder lebendig ist, trotzdem gut mit der Moral, der Kunst, der Religion und dem lebendigen Leben vertragen.

Digitized by Google

Ja, es wird zu allen diesen atheoretischen Gebilden, die ebenfalls zur „Welt" gehören, theoretisch Stellung nehmen müssen und dabei ihre außerwissenschaftliche Bedeutung um so besser zu verstehen und zu würdigen imstande sein, je schärfer es sich die wesentliche Verschiedenheit der wissenschaftlichen systematischen und der außerwissenschaftlichen unsystematischen Weltauffassung zum Bewußtsein gebracht hat. Daß wir im System eine theoretische Welt aufbauen wollen, bedeutet ja nicht etwa, daß dabei als Material nur das Gebiet des Theoretischen zu berücksichtigen ist, sondern bezieht sich lediglich auf die Ordnung des Materials. Auch das Atheoretische hat in seiner Mannigfaltigkeit im System als Material seinen Platz zu finden. Aber in der wissenschaftlichen Philosophie ist es nur theoretisch zu behandeln, und insofern muß die Welt, die wir suchen, eine theoretische Welt genannt werden, d. h. eine Welt, die nach theoretischen Prinzipien systematisch geordnet ist.

Wie dabei alle Probleme, die in Wahrheit philosophisch sind, in einem gegliederten Bau ihre Stelle erhalten, kann selbstverständlich erst die Ausführung zeigen. Auch wird vielleicht der Kampf gegen die Antisystematik völlig überzeugend nicht durch diese einleitenden Bemerkungen, sondern nur dadurch zu führen sein, daß wir den fragmentarisch gerichteten Strömungen der Zeit, die ein Ganzes nicht wollen, die Umrisse eines Systems entgegenstellen und darauf hinweisen: das ist der Plan für ein Haus, in dem man als Philosoph wohnen kann.

Darum brauchen in ihm nicht alle Gedanken Platz zu finden, die man gewöhnt ist, philosophisch zu nennen. Heute gibt es eine Fülle von Einzelwissenschaften neben der Philosophie, und auch ein noch so universal gerichtetes Denken muß die Arbeitsteilung der Wissenschaft anerkennen. Die Abgrenzung gegen die Sonderdisziplinen ist freilich nicht selbstverständlich, sondern gehört mit zu den Problemen der Philosophie, aber nur mit Hilfe einer systematischen Gliederung wird sich zeigen lassen, wie auch die universale Wissenschaft sich zu beschränken hat, um nicht in die Arbeit der Spezialforschung hineinzupfuschen oder Probleme zu stellen, die unlösbar sind und daher keine wissenschaftlichen Probleme bilden. Auch das hebt also die Tendenz zum System nicht auf, sondern gehört vielmehr notwendig zu deren Wesen. Was die Philosophie bisher vielleicht zu viel enthält, stört ebenso ihren systematischen Zusammenhang wie das, was sie zu wenig umfaßt, und mit Rücksicht worauf sie daher der Ergänzung bedarf. Das System wird die Lösung mancher angeblich philosophischer Probleme entweder den Spezialwissenschaften überlassen oder zeigen, warum für sie eine Lösung nicht möglich ist, und das hat dann auch als Auflösung der Probleme zu gelten. Andererseits muß das System danach fragen, ob es nicht bisher vernachlässigte Probleme gibt, die in den traditionellen philosophischen Disziplinen keinen Platz finden, und die daher eine Erweiterung des philosophischen Arbeitsgebietes notwendig machen. Erst damit läßt sich das System wahrhaft systematisch abrunden.

So ergeben sich noch viele Fragen, die in dieser vorläufigen Orientierung über den allgemeinsten Begriff und die Aufgaben der Philosophie nicht zu erledigen sind. Ihre Beantwortung bleibt Sache der allgemeinen Grundlegung der Philosophie, die den ersten Hauptteil des Systems bilden soll, und die dieses Buch füllt. Sie muß den umfassendsten Weltallbegriff entwickeln und das Prinzip für die theoretische Gliederung der Welt darstellen. Das ist die erste Aufgabe, die wir zu lösen haben.

Digitized by Google

Darauf hat dann das System im engeren Sinn zu folgen, das die dieser Gliederung entsprechenden besonderen philosophischen Probleme in Angriff nimmt. Doch bedarf auch mit Rücksicht hierauf der Begriff des Systems noch einer Einschränkung. Es ist nicht möglich, die systematische Behandlung so durchzuführen, daß sie sich auf alle Einzelheiten erstreckt. Das würde in der Tat die Kraft eines Forschers übersteigen. Jeder muß sich für das Besondere auf einen mehr oder minder großen Teil beschränken, und nur durch das Zusammenarbeiten von Vielen, eventuell von mehreren aufeinander folgenden Generationen, ist die Annäherung an systematische Vollständigkeit in dieser Hinsicht zu erwarten. Der einzelne kann in seinem System nur die Umrisse des Ganzen geben, wo er die Probleme in ihrer Mannigfaltigkeit verfolgen will. Mit Rücksicht hierauf also hat das System ebenfalls offen zu bleiben. Es ist immer noch eine weitere Ausführung möglich und insofern auch notwendig. Daß das jedoch den systematischen Charakter der philosophischen Arbeit nicht antastet, bedarf keiner Begründung. Die systematische Form der Philosophie findet vor allem in den Umrissen ihren Ausdruck, und wenn diese feststehen, ergibt sich der Weg, auf dem auch die Einzelheiten systematisch zu behandeln sind, sozusagen von selbst. Es kann dann keine prinzipiellen Schwierigkeiten mehr machen, ihre Mannigfaltigkeit innerhalb des allgemeinen Rahmens systematisch unterzubringen. Bei der Ausführung wird sich auch erst vollständig zeigen, wie das Streben nach einem System sehr gut mit dem Streben nach Freiheit des Denkens und nach Weite des Horizontes zu verbinden ist.

Hier kam es auf die systematische Tendenz überhaupt an, die aufrecht erhalten werden muß bei voller Anerkennung der Schwierigkeiten, welche durch die Unübersehbarkeit und den Reichtum des Weltinhaltes entstehen. Zuerst haben wir die Form zu suchen, die aus dem Chaos einen Kosmos macht, dann erst ist der Inhalt zu berücksichtigen. Das Ganze des Systems wird freilich beides miteinander zu verknüpfen und darauf zu achten haben, daß die Fülle des Inhaltes die Form nicht sprengt.

Friedrich Schlegel, den man nicht zu lieben braucht, um ihn über manche gefeierte Modegröße zu stellen, und der jedenfalls nicht im Verdacht steht, ein einseitiger Fanatiker des systematischen Philosophierens zu sein, sagt einmal: „Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden."

Dies Wort hat man auf die hier versuchte Art, zu philosophieren, angewendet, und wir können es uns zu eigen machen. Freilich zeigt es die bei „geistreichen" Leuten oft herrschende und philosophisch nicht immer erfreuliche Neigung zur Paradoxie. Nach Schlegel ist ja paradox alles, was zugleich gut und groß ist. Das zitierte Wort jedoch ist mehr als geistreich oder paradox, denn richtig verstanden ist es wahr. Der Antagonismus zwischen der unübersehbaren Fülle der Welt, deren Reichtum der Philosoph nicht vernachlässigen darf, ohne zu verarmen, und dem Bedürfnis, diese Fülle zu beherrschen, das der Philosoph ebenfalls nie aufgeben darf, ohne sich für bankerott zu erklären, kommt darin gut zum Ausdruck.

Wie ohne Paradoxie im offenen System die Verbindung von System und Systemlosigkeit entsteht, d. h. wie es gelingen kann, sowohl die systematische Form der Welt zu finden als auch dem völlig unsystematischen Inhalt gerecht zu werden, muß sich später zeigen. Wir werden überall nach einer Ueberwindung der Antagonismen streben, die scheinbar dem Denken der Welt entgegenstehen. Wir brauchen nicht in Antinomien stecken zu bleiben, die sich zu ergeben drohen, wenn man nur

Digitized by Google

das Entweder-Oder kennt. Die Philosophie als System hat sowohl dem Einen als auch dem Andern gerecht zu werden. Heterologie, nicht Antinomie muß die Losung des theoretischen Menschen lauten. Davon wird noch zu reden sein.

Jedenfalls aber bleibt es tödlich für den Geist, überhaupt kein System zu haben. Er muß daher nach dem System suchen, das ihn nicht tötet. Das darf gerade der theoretische Mensch mit gutem Gewissen, denn zu dem unentbehrlichen a priori oder zu den notwendigen „Vor-Urteilen" jedes wissenschaftlichen Strebens gehört nicht nur, daß irgendein geordnetes Ganze von Begriffen und Urteilen, also ein System für das All der Welt gültig ist, sondern daß wir auch imstande sind, den Gehalt dieses Ganzen immer mehr zu erfassen und in sinnvollen Sätzen niederzulegen. Gibt es einen solchen Weg vom Chaos des atheoretischen Erlebens der Welt-inhalte zum Kosmos der systematisch theoretisch geformten Welt nicht, so verliert die wissenschaftliche Tätigkeit der Philosophie jeden Eigenwert. Sie ist dann nur noch als Mittel zur Verwirklichung atheoretischer Güter zu verstehen, also in den Dienst der Lebenserhaltung oder irgendwelcher Ziele der Moral, der Kunst, der Religion zu stellen. Mit einem solchen „a priori" aber können wir die wissenschaftliche Arbeit nicht beginnen. Ohne „Mut der Wahrheit" wird Niemand Philosoph. Wem er fehlt, der bleibe weg.

Um noch einmal Schlegel zu zitieren: „Wer nicht um der Philosophie willen philosophiert, sondern die Philosophie als Mittel braucht, ist ein Sophist". Damit ist der Wille zum System für den Anfang des Philosophierens theoretisch genügend gerechtfertigt.

II.

Vom Gegenstand der Philosophie.

Doch wurde bisher eine Voraussetzung gemacht, die angefochten werden kann, und die deshalb ebenfalls der Rechtfertigung bedarf. Was ist der Gegenstand der Philosophie? Die Frage wird sehr verschieden beantwortet, ja die Uneinigkeit ist hier so groß, daß sie oft Verwunderung, wenn nicht Spott erregt hat. Die Philosophen, sagt man, wissen nicht einmal, worüber sie streiten. Wie sollen sie da jemals einig werden? Hat die Philosophie überhaupt einen Gegenstand? In gewisser Hinsicht ist es in der Tat unmöglich, ihn am Anfang allgemeingültig zu bestimmen, und auch das müssen wir verstehen.

Wie jedes Menschenwerk zeigt sich unsere Wissenschaft dem Wandel unterworfen. Philosophie hat zu verschiedenen Zeiten mit Rücksicht auf ihr Material Verschiedenes bedeutet. Doch ist der Grund dafür und das Wesen dieses Wandels nicht schwer erkennbar, und damit erhalten wir zugleich die Möglichkeit, zu einem allgemeingültigen Begriff wenigstens eines Gegenstandes der Philosophie zu kommen. Ja, wir brauchen das, was sich aus dem Gedanken eines philosophischen Systems ergibt, nur ausdrücklich ins Bewußtsein zu heben. Dann wird klar sein: man weiß in der Philosophie, die diesen Namen verdient, sehr gut, was der eigentliche Gegenstand ihres Streites ist. Der war im Grunde sogar immer derselbe, wo Philosophie im höchsten Sinn getrieben wurde, wenn man ihn auch nicht stets mit demselben Namen bezeichnete und daneben noch andere Gegenstände behandelte.

Digitized by Google

Wir sagten: die Philosophie geht in Form des Systems auf jenes Ganze, das wir die „Welt" oder das „All" oder auch das „Weltall" nennen. Sie will den Begriff des Universums (vielleicht auch den des Multiversums) bilden und ist insofern universale Wissenschaft. Das setzen nicht nur wir (als Systematiker) voraus, sondern darin bestand die auch von den Antisystematikern hervorgehobene Schwierigkeit, daß die Welt zu reich sei, um in ihrer Totalität in ein System einzugehen. Von unsern Gegnern wird der Gegenstand der Philosophie also ebenfalls als Weltall bestimmt. Und darüber sollte man in der Tat nicht streiten: alle Philosophen suchen unter anderm den Begriff des Ganzen der Welt und dürfen sich mit weniger nicht zufrieden geben. Die Philosophie ist die Wissenschaft, die sich die denkbar umfassendste Erkenntnisaufgabe zu stellen hat. Es muß irgendeine Wissenschaft geben, die das tut, und sie allein kann Philosophie heißen. Jede andere Terminologie wäre unzweckmäßig und willkürlich. Wo man die Welt mit spezialwissenschaftlichen, z. B. physikalischen oder psychologischen Brettern vernagelt, gibt es keine „Philosophie".

Trotzdem bedarf der Begriff ihres Gegenstandes noch der Erörterung, und zwar gerade mit Rücksicht auf das schon gestreifte Verhältnis zu den Einzelwissenschaften. In früheren Zeiten wurde vieles von dem, was heute deren Material ist, auch von der Philosophie, ja nur von ihr behandelt. Sie war die eine einheitliche Wissenschaft sowohl vom Ganzen der Welt als auch von ihren Teilen. Sie untersuchte also zugleich das, was heute Objekt der Physik oder der Chemie oder der Astronomie oder der Anthropologie oder der Politik usw. ist. Diese Zeiten sind jedoch vorüber. Eine universale Wissenschaft im ursprünglichen Sinn kann auch nie wiederhergestellt werden. Es gibt viele Einzelwissenschaften, die Teile des Weltganzen behandeln. Sie sind in ihrer theoretischen Selbständigkeit anzuerkennen, und es wäre sinnlos, wollte die Philosophie in der Weise universal bleiben, daß sie alle Teile der Welt zu Gegenständen ihres Erkenntnisstrebens macht. Dann müßte sie das noch einmal untersuchen, was Einzelwissenschaften schon behandelt haben. Sie käme also entweder zu einer überflüssigen Wiederholung oder in einen Konflikt mit der Spezialforschung. Der Philosoph hat sich in die Erkenntnis der Welt mit den andern theoretischen Menschen zu teilen, und zwar so, daß er sich auf die Probleme beschränkt, die noch nicht einzelwissenschaftlich geworden sind. Insofern gibt es keinen für alle Zeiten gültigen Begriff der Philosophie mit Rücksicht auf ihr Material. Das Weltall bildete nicht ihren einzigen Gegenstand, und für die Teile der Welt ist die Grenzlinie zwischen ihr und der Spezialforschung in verschiedenen Epochen sehr verschieden gezogen worden. Noch heute herrscht Streit darüber, was der einen, was der andern zugehört.

Was folgt daraus für die Aufgaben der Philosophie? Zunächst verstehen wir den Wandel im Begriff ihres Gegenstandes als notwendig. Je größer der Inbegriff der Teile wurde, den die Einzelwissenschaften für sich beanspruchten, um so mehr Stoff nahmen sie der Philosophie fort. So mußte ihr Material sich dauernd ändern. Und noch etwas anderes wird im Zusammenhang hiermit klar. Man kann hören, die Entwicklung der Wissenschaft gehe dahin, daß der Philosophie schließlich der Stoff überhaupt fehlen werde. Mancher glaubt sogar, dieser Zustand sei schon eingetreten. Die Einzeldisziplinen behandeln jetzt im Prinzip alle Teile der Welt, und die Philosophie, die einst das Ganze beherrschte, besitzt kein eigenes Gebiet mehr. Sie muß deshalb als überlebt gelten. Die Spezialwissenschaften, die als ihre

Digitized by Google

Kinder aus ihr hervorgegangen sind, haben an ihre Stelle zu treten. Das würde die Euthanasie der Philosophie als Wissenschaft bedeuten.

Ist diese Folgerung berechtigt? Allerdings scheint die Welt an die Einzelforschung aufgeteilt zu sein. Jedes Gebiet des Wirklichen wird von einer Spezialwissenschaft behandelt, und es geht nicht an, der Philosophie den Rest zu überweisen, der vielleicht noch übrig bleibt. Sie darf sich nicht beschränken auf einen Teil des Teils, der niemals alles war. Nicht nur ihre Gleichsetzung mit der Psychologie, sondern auch mit der Erkenntnistheorie ist abzulehnen, obwohl diese Disziplin, sobald sie die Erkenntnis des Universums zu ihrem Gegenstand macht, dadurch in höherem Maße universal wird als irgendeine andere Teilwissenschaft. Die Erkenntnis des Universums erkennen heißt doch nicht das Universum selber erkennen, und mit der Erkenntnistheorie allein kommt man daher nicht zum Universalismus im höchsten Sinn. So scheint die Situation schwierig.

Aber gerade wenn man glaubt, daß die Welt aufgeteilt ist, und wünscht, daß keine partikulare Seinswissenschaft Philosophie heiße, ist die Ansicht von dem notwendigen Tode der Philosophie falsch. Die Einzelwissenschaften beschränken sich, ihrem Begriff nach, auf T e i l e. Die Philosophie hat im Gegensatz zu ihnen das Ganze als Ganzes im Auge, und das kann ihr nie genommen werden, mögen ihr auch alle Teile verloren gehen. Nur a l s T e i l e kommen sie für sie nicht mehr in Betracht. Es bleibt ihr das Ganze als Ganzes, und dies wird ihr bleiben für alle Zeit als ihr „eigentlicher" Gegenstand.

Schematisch kann man sagen, daß Philosophie mit Rücksicht auf ihr Material in drei verschiedenen Formen möglich ist. Erstens bildet ihren Gegenstand das Ganze der Welt und zugleich der Inbegriff aller ihrer Teile. Zweitens besteht ihr Objekt in dem Ganzen und einem Teil seiner Teile. Drittens untersucht sie nur noch das Ganze mit Ausschluß aller seiner Teile, die nun sämtlich den Spezialwissenschaften gehören. Damit sind die Möglichkeiten in dieser Hinsicht erschöpft. Der Entwicklungsgang der Philosophie ließe sich dann ebenfalls schematisch und mit all den Vorbehalten, die immer nötig sind, wo eine allgemeine Formel auf das ohne Vergewaltigung niemals zu generalisierende geschichtliche Sein angewendet werden soll, etwa so konstruieren. Von der ersten Form als einem nie ganz verwirklichten Ideal aus bewegt sie sich durch die zweite Form hindurch zur dritten als einem vielleicht ebenfalls nie ganz zu realisierenden Ideal hin. Die wirklich ausgeführten, historischen Formen lägen danach in der Mitte, und ihre große Mannigfaltigkeit wäre von den beiden idealen Typen begrenzt. Mag jedoch der Gegenstand der Philosophie das Ganze der Welt mit Einschluß aller Teile, das Ganze mit Einschluß eines Teiles der Teile oder das Ganze mit Ausschluß aller seiner Teile sein, so bleibt doch den drei Formen gemeinsam das Ganze, und die Beziehung zu ihm bedeutet in der Tat überall das eigentlich philosophische Element der Wissenschaft.

So verstanden wird der Begriff der Philosophie auch mit Rücksicht auf ihren Gegenstand zeitlos, d. h. derselbe zu allen Zeiten. Es kommt nur darauf an, daß man nicht vergißt: das Ganze der Welt ist etwas anderes als das Aggregat ihrer Teile, und auch wer alle Teile begriffen hat, hat daher noch nicht das Ganze wissenschaftlich erfaßt. Dann tritt das spezifisch philosophische Moment, jetzt da die Einzelwissenschaften sich aller Teile der Welt wenigstens im Prinzip und der Absicht nach bemächtigt haben, reiner als jemals zutage. Solange die Welt noch nicht an die Spezialforschung aufgeteilt ist, sind die philosophischen und die einzelwissenschaftlichen Probleme miteinander vermengt. Ist dagegen die Aufteilung vollzogen,

Digitized by Google

so kann man zwischen universaler und partikularer Wissenschaft die Grenze scharf ziehen. Das Ganze erkennen, heißt niemals alle seine Teile erkennen. Im Weltall besitzt die Philosophie also den ihr eigentümlichen und den einzigen ihr allein zugehörigen Gegenstand. Nach seinem Begriff hat sie denn auch faktisch zu allen Zeiten gesucht, und ihn darf sie niemals aufgeben, falls sie nicht aufhören will, Philosophie zu sein. Die Verwendung dieses Namens für irgendeine, sei es noch so umfassende Teilwissenschaft ist verwirrend und mit Rücksicht auf die geschichtliche Tradition unzulässig.

Freilich ist damit nicht viel gesagt, denn dieser Gegenstand bleibt mit Rücksicht auf seinen Inhalt zunächst leer. Das Ganze ist nichts als der Name für die Form, die alle Teile zusammenhält. Ja, „Weltall" scheint ein Wort ohne greifbare Bedeutung, zumal wenn man vergleichend auf die verhältnismäßig leicht inhaltlich zu bestimmenden Gegenstände der Einzelwissenschaften blickt. Schon vor der Untersuchung wissen wir ungefähr, was z. B. „Organismen" sind, welche die Biologie behandelt, was „Bewegung von Körpern" ist, mit der es die Mechanik zu tun hat, was die „Erde" bedeutet, welche die Geographie zu ihrem Gegenstand macht, was „Literatur" und „Sprache" heißt, die den Philologen interessieren, was „Recht" ist, womit die Jurisprudenz sich beschäftigt, usw. Nur ausnahmsweise, wenn neue Disziplinen aufkommen oder neue Entdeckungen die Grenzen der alten verwischen, entsteht Streit darüber, was Gegenstand einer Einzelwissenschaft sei. Fragen wir jedoch, was „Weltall" heißt, wenn es mehr bedeuten soll als die Summe oder den Inbegriff aller seiner Teile, so wissen wir gerade das nicht, und in Kürze wird es auch nicht zu sagen sein. Die Frage bleibt also bestehen: was ist der Gegenstand der Philosophie? Er läßt sich nicht so bestimmen wie die Gegenstände der Einzelwissenschaften. Ja, in der Weise wie diese hat die Philosophie überhaupt keinen Gegenstand.

Doch die Folgerung, sie sei deswegen in jeder Hinsicht gegenstandslos, wäre unzulässig. Nur was ein Teil der Welt ist, kann man vor seiner Untersuchung sagen wollen. Nur ein Ausschnitt, den wir gegen andere Teile abgrenzen, ist im üblichen Sinn des Wortes zu „definieren". Das Ganze verträgt als Ganzes keine Begrenzung dieser Art, denn es wäre nicht das Ganze, wenn es durch etwas anderes als „durch sich selbst" begrenzt werden könnte. Alles Begrenzende gehört mit zum Ganzen, und das letzte Ganze muß also in der Weise „grenzenlos" sein, daß es nicht definiert werden darf, bevor man es nicht als Ganzes kennt.

Zunächst, d. h. am Anfang der Philosophie, ist daher von dem Ganzen nur zu sagen, daß es mehr als die Summe seiner Teile ist. In diesem Mehr, d. h. in dem, was es zum Ganzen macht, oder in der Frage, wie es sich begrifflich fassen und definieren läßt, ohne daß es dadurch aufhört, das Ganze zu sein, steckt sein Problem. Alle andern Definitionen würden als Begrenzungen das Weltall von vornherein verkleinern oder spezialisieren und damit das philosophische Arbeitsgebiet ungebührlich verengern. Dieser Umstand nimmt jedoch der Philosophie den Gegenstand nicht, sondern nur den inhaltlich bestimmten Gegenstand. Er läßt ihr die Form und stellt ihr damit die Aufgabe, die Form mit Inhalt zu erfüllen. Können wir auch zu Beginn der Untersuchung nicht sagen, w a s das Ganze ist, so wissen wir doch genau, d a ß es ein Ganzes in irgendeinem Sinne geben muß, denn ohne ein Ganzes gäbe es auch keine Teile, also auch keine Gegenstände der Spezialdisziplinen, also überhaupt keinen Gegenstand für irgendeine Wissenschaft.

Digitized by Google

So ist der Gegenstand der Philosophie zugleich ihr Problem, d. h. ihre Frage besteht darin, was den Inbegriff aller Teile, die auseinanderfallen, solange sie nur von Sonderwissenschaften behandelt werden, zu einem Ganzen, was aus den Stücken eine Welt macht, die Welt, die eine Welt, oder noch umfassender und vorsichtiger: gibt es überhaupt eine Welt, die mehr ist als die Vielheit ihrer Teile? In welchem Sinne darf man von einer Welteinheit sprechen? Dies Weltallproblem kann niemand gegenstandslos nennen, ja es steckt darin eine wissenschaftlich eminent notwendige Frage. Ihre Notwendigkeit aber war nie klarer als seit der Entwicklung der Spezialforschung zur Selbständigkeit auf allen Teilgebieten, seit jener Entwicklung also, von der viele meinen, daß sie der Philosophie den Gegenstand nehmen und ihr damit ein Ende bereiten müsse.

Der allgemeinste Begriff der Philosophie ist so nach Form und Inhalt klar. Zu ihrer Form gehört das System, das aus dem Chaos den Kosmos macht. Ihr Inhalt ist das Weltall, dessen Begriff im System zum wissenschaftlichen Bewußtsein kommen soll. Inhalt und Form hängen in der universalen Wissenschaft eng zusammen. Aus dem Weltchaos hat sie den Weltkosmos herauszuarbeiten. Hiermit macht sie sich zugleich an die letzte Aufgabe aller Wissenschaft, deren Lösung man stets als die spezifisch philosophische Leistung angesehen hat, so daß unsere Bestimmung auch im Einklang mit dem Sprachgebrauch und der geschichtlichen Tradition steht. Nicht dadurch wird die Philosophie sich der Lösung des Weltallproblems annähern, daß sie die Resultate der Einzelwissenschaften hypothetisch zu ergänzen und zu verallgemeinern sucht. Mit einem solchen Aufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen oder von den Teilen zum Ganzen käme sie über unsichere Vermutungen nicht hinaus und könnte auch abgesehen davon ihr Ziel nie erreichen. Es ist nicht einzusehen, welche selbständige wissenschaftliche Bedeutung ihre Ergebnisse dabei gewinnen sollen. Sie muß vielmehr von vornherein den Begriff der Welttotalität ins Auge fassen, um von hier aus die Teilgebiete, welche die Spezialdisziplinen behandeln, als Glieder eines Ganzen zu verstehen. Dann und nur dann gibt sie die Krönung der Wissenschaft oder bleibt die Königin, die sich selbst die Krone aufs Haupt setzt, durchaus nicht bereit, abzudanken, nachdem alle Teile ihres Gebietes von Einzeluntersuchungen besetzt sind, sondern unantastbar in ihrer Stellung, weil keine der andern Wissenschaften mit ihren Sonderaufgaben und Sonderinteressen wie sie für das Ganze sorgen kann.

Zugleich ist die philosophische Betrachtung, wenn man sie so mit der universalen gleichsetzt, nicht auf die Arbeit der sogenannten Fachphilosophen beschränkt. An dem Ganzen können alle wissenschaftlichen Köpfe mitarbeiten, und in dem Maße, in dem sie das bewußt und ausdrücklich tun, werden sie zu Philosophen. Die Spezialforscher nähern sich der Philosophie schon, wenn sie an ihr besonderes oder relatives Ganzes denken. So wird der Naturforscher philosophisch gerichtet, falls er das Naturganze ins Auge faßt. Ebenso bekommt die Arbeit des Historikers einen philosophischen Einschlag, sobald sie nach dem Ganzen des historischen Lebens oder der Weltgeschichte fragt, und vom Psychologen gilt dasselbe, wo er das Seelenganze erforscht. Ueberall wird so die Tendenz wenigstens relativ universal.

Von hier aus vollzieht sich dann endlich leicht ein Uebergang zur Philosophie selbst, denn völlig philosophisch gestalten sich die wissenschaftlichen Bestrebungen, sobald sie den Teil, der das ganze Gebiet einer Spezialdisziplin bildet, als ein nur relatives Ganzes verstehen und dann in seiner Beziehung zum Weltall oder zum

Digitized by Google

absoluten Ganzen untersuchen. Der Naturforscher wird Naturphilosoph, falls er die ganze Natur als Teil der Welt anzusehen vermag. Der Historiker ist Geschichtsphilosoph, wenn er die Sonderstellung der gesamten Weltgeschichte im Weltganzen betrachtet, und der Psycholog wird Geistesphilosoph, wenn er das Seelenganze als Glied eines allumfassenden Weltzusammenhanges zu denken weiß. Zugleich ist damit jeder Gedanke an ein Konkurrenzverhältnis zwischen Philosophie und Spezialwissenschaft ausgeschlossen. Das absolute Ganze muß ein Problem für sich bleiben, auch wenn man alle Teile in der Hand hat. „Daß ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält", das ist die alte philosophische Frage, und keine Einzeldisziplin kann als Einzeldisziplin sie beantworten wollen.

Andererseits sind im Anschluß hieran auch die unphilosophischen Formen der Philosophie in ihrem Wesen zu verstehen und zurückzuweisen. Von der spezialwissenschaftlichen Seite droht, wo der Unterschied von partikularer und universaler Betrachtung nicht erkannt ist, stets die Gefahr, daß man das Weltganze für zu klein hält, indem man an seine Stelle den Weltteil zu setzen sucht, mit dem man sich als Einzelforscher beschäftigt. Dann entstehen die partikularen Denkrichtungen, die von der Philosophie als universaler Wissenschaft vermieden werden müssen. Glaubt der Naturforscher, seine Natur sei schon die ganze Welt, so wird er zum philosophischen Naturalisten und ist bei aller eventuellen Anerkennung seiner Spezialleistungen von der Philosophie als eng und einseitig zu bekämpfen. Meint der Historiker, es müsse alles in der Welt als Geschichte angesehen werden, so wird er zum Historisten und zum Feind einer wahrhaft umfassenden Philosophie. Denkt der Psychologe, er könne mit den Gesichtspunkten seiner Sonderwissenschaft, die es nur mit einem Teil des wirklichen Seins, dem psychischen im Unterschied vom physischen, zu tun hat, universale Wissenschaft treiben, also philosophische Probleme behandeln, so entsteht der Psychologismus. Er macht im Prinzip denselben Fehler wie der Materialismus, den man auch Physikalismus nennen könnte, weil er ebenfalls die Grundbegriffe einer Sonderwissenschaft, der Physik, zu Weltbegriffen zu erweitern sucht. Daß heute der Psychologismus „moderner" ist als der Materialismus, ändert an dieser prinzipiellen Gleichsetzung nichts. Ebenso stellt der Biologismus den Versuch dar, die spezialwissenschaftlichen Prinzipien der Lehre von den Organismen so zu gestalten, daß mit ihnen das Ganze der Welt erfaßt werden soll. Auch das ist ein hoffnungsloses Unternehmen. So zeigt sich, wie überall die auf das Ganze gerichtete Tendenz „philosophisch" wird, insofern selbst dort Philosophie zu entstehen scheint, wo man vorschnell in einem Teil der Welt schon das Ganze zu haben glaubt. Das ist sozusagen die negative Probe auf das Exempel.

Bisher haben wir die Erörterungen über den Gegenstand der Philosophie absichtlich in möglichst engem Anschluß an die üblichen Meinungen zu entwickeln gesucht. Wir fassen jetzt das philosophische Objekt noch etwas schärfer ins Auge und führen dabei einen Begriff ein, der für das ganze System wichtig ist. Zunächst handelt es sich um die Angabe der Bedeutung eines Wortes, das geeignet scheint, unserer Philosophie den Namen zu geben. Die begriffliche Unterscheidung, die dabei zu machen ist, hat man wohl oft unklar gefühlt, doch nur selten ausdrücklich vollzogen und in ihrer Tragweite fast immer übersehen. Sie muß von fundamentaler Bedeutung werden, wo das Ganze der Welt den Gegenstand der Untersuchung bildet. Der aus ihr hervorgehende Begriff des Weltalls als des Gegenstandes der Philosophie hat sich zur leitenden Idee des Systems zu gestalten.

Digitized by Google

Die antisystematische Tendenz stützte sich theoretisch auf den Gedanken einer „unendlichen" Welt, und diesen Begriff konnten wir akzeptieren. Wir mußten ihn zu dem eines auffassungsfreien Chaos ausbilden. Doch läßt sich das Ganze als Gegenstand der Philosophie auch als das Unendliche bezeichnen. Apeiron hat schon einer der ersten griechischen Philosophen die Arche der Welt genannt und damit ein sachlich notwendiges, unsterbliches Denkmotiv getroffen. Zugleich steckt aber im Begriff des „Unendlichen" eine verhängnisvolle Zweideutigkeit, und erst wenn sie aufgedeckt ist, wird der Gegenstand und das Problem der Philosophie klar hervortreten.

Das unendliche Ganze steht als ein nicht-endliches im Gegensatz zu seinen Teilen, die endlich sind. Freilich können auch die Teile unendlich sein, aber nur in besonderer, eingeschränkter Weise, nicht in dem Sinn wie das Ganze, das keine Einschränkung duldet. Schon dies weist darauf hin, daß „Unendlichkeit" als eine dem Wortlaut nach negative Bestimmung für das Ganze, das nie durch Verneinung gedacht werden darf, nicht recht passen will, und in der Tat verdeckt die Negation den Doppelsinn im Begriff des Unendlichen, den wir ans Licht ziehen müssen.

Können wir von dem Ganzen der Welt sagen, daß es kein Ende hat? Ist das Endlose nicht vielmehr grade in Gegensatz zum Ganzen zu bringen? Bleibt mit dem Begriff des Ganzen nicht notwendig auch der Begriff des Endes verknüpft? Ist das Ganze nicht gerade das zu Ende gekommene und das Endlose also nur sein Teil, dem noch das Ende fehlt, das ihn erst zum Ganzen machen würde? Hier beginnen die schwierigsten philosophischen Probleme, die nicht durch ein mehrdeutiges Wort wie Unendlichkeit verschleiert werden dürfen. Deshalb wird auch die Terminologie von sachlicher Wichtigkeit.

Endlos ist die Welt insofern, als wir endliche Wesen ihr Ende nicht kennen. Wir werden es nie erreichen, weil das Ganze mehr als endlich, also überendlich ist. Abgesehen davon ist das Ganze gerade nicht end l o s zu denken, denn dann wäre es kein Ganzes. Ein Ganzes muß immer als etwas gedacht werden, das zu einem Ende, und zwar zu einem endgültigen oder v o l l e n Ende gekommen ist. Es stellt, wie wir sagen wollen, um den Unterschied zunächst sprachlich hervorzuheben, das V o l l - E n d l i c h e dar im Gegensatz zum U n - E n d l i c h e n, als dem Unfertigen, Unvollkommenen und Unvollendeten. Wenn wir hierauf achten, verstehen wir: es ist gerade nicht das un-endliche, d. h. unfertige, endlose Ganze, das in Wahrheit noch kein Ganzes bildet, sondern erst das überendliche, für uns unerschöpfliche, in seinem eigenen Bestande aber voll-endliche Ganze, das zum Gegenstand und zum Problem der Philosophie als der universalen Wissenschaft zu machen ist. Wir kommen zwar nie an das Ende dieses Gegenstandes, haben aber trotzdem einen Begriff von ihm als dem voll-endeten Ganzen. Ja nur weil wir den Begriff des Vollendlichen haben, wissen wir, daß wir das Ende des Ganzen nie erreichen, sondern immer beim Unvollendeten bleiben werden.

Den Begriff der v o l l - e n d l i c h e n T o t a l i t ä t der Welt hat also die Philosophie zu suchen, und der Begriff der Voll-Endung soll leitend für den Aufbau des Systems werden. Seine Tragweite kann erst später zutage treten. Vorläufig gilt es nur, zu zeigen, daß die übliche Alternative von endlich und unendlich nicht genügt, wo der Unterschied der Teile und des Ganzen der Welt in Betracht kommt, also auch nicht ausreicht für die Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie in seinem Unterschiede von den Gegenständen der Einzelwissenschaften. Man darf nicht der Philosophie das Ganze als das un-endliche, den Sonderdisziplinen die Teile

Digitized by Google

als das endliche Material zuweisen. Wir brauchen vielmehr drei Begriffe von Gegenständen, erstens den des endlichen, partikularen, auch für uns vollendbaren, zweitens den des un-endlichen, d. h. unfertigen, nicht vollendeten und drittens den des totalen, für sich vollendeten, für uns überendlichen Gegenstandes, der nichts von Negation an sich trägt. Der dritte erst gibt den Gegenstand der Philosophie, und wir dürfen ihn „unendlich" nur dann nennen, falls wir mit diesem Wort eine positive Bedeutung verbinden, es sozusagen mit Emphase gebrauchen, wie wir z. B. von Gottes Unendlichkeit reden, ohne dabei an Unfertigkeit und Unvollendetheit zu denken. Am sichersten werden wir jedoch gehen und jede Zweideutigkeit vermeiden, wenn wir dem Terminus un-endlich seine negative Bestimmung lassen. Jedenfalls: in den beiden Sätzen: die Reihe der ganzen Zahlen ist unendlich, und: das Weltganze ist unendlich, hat der Ausdruck nicht denselben Sinn. Daher trennen wir die beiden Bedeutungen auch terminologisch, indem wir die un-endliche von der voll-endlichen Totalität scheiden und, wo es nötig ist, die prägnante Bedeutung der Worte, an die man meist nicht denkt, durch die Schreibweise hervorheben [1]).

So muß vollends klar werden, warum das Ganze der Welt auch nach Erforschung aller seiner Teile nicht Gegenstand der Einzelwissenschaften werden kann. Diese haben es entweder mit endlichen oder mit negativ un-endlichen, unfertigen, unvollendeten Gegenständen zu tun. Weder das Partikulare, das sich vollenden läßt, noch das un-vollendete Totale, das die endlose Reihe der Teile bildet, sondern die voll-endliche oder über-endliche Totalität enthält das philosophische Problem. Alle Philosophie, die diesen Namen verdient, muß daher Philosophie der Voll-Endung sein, so gewiß sie universale Wissenschaft oder Lehre vom Weltganzen ist.

Daß es Zeitalter gegeben hat, die dies Totalitätsproblem nicht zu kennen scheinen, und daß immer wieder einzelne „Philosophen" sich mit Bruchstücken begnügen, ja gerade darin ihre Stärke suchen, in „Fragmenten" oder „Aphorismen" aus einem gebrochenen Denken nicht herauszukommen, beweist nur, daß solche Zeiten und Philosophen unphilosophisch sind, d. h. den Namen der Philosophie für Bestrebungen verwenden, die ihn nicht verdienen, kann aber nicht als Einwand gegen unsere Bestimmungen geltend gemacht werden. Für alle im eigentlichen Sinn philosophischen Zeiten war es Aufgabe der Philosophie, einen Weltbegriff zu bilden, der mehr als die unvollendete Reihe der endlichen Weltteile darstellt.

An solcher Philosophie der Vollendung werden wir als Aufgabe um so entschiedener festhalten dürfen, als auch manche von denen, die äußerlich Fragmentisten oder Aphoristiker sind und ihrem Programm nach Antisystematiker sein wollen, im Grunde ebenfalls nach einem Weltallbegriff gesucht haben, der ihre Welt ganz zu umspannen bestimmt war. Um nur ein Beispiel zu nennen, gilt das sogar von Nietzsche, wenigstens in seiner letzten Zeit, in der er einen Plan nach dem andern für sein Buch über den Willen zur Macht entwarf. Hätte er gekonnt, was er wollte, so wäre auch dies Werk ein System vom Ganzen seiner Welt geworden und würde so am besten die antisystematischen Kundgebungen seines Verfassers zurückweisen. Wie es jetzt vorliegt, sieht es freilich, trotz aller Bemühungen der verschiedenen Herausgeber, noch ziemlich chaotisch und wenig kosmisch aus. Aber Nietzsche glaubte, die Energie

1) Wer sich überall historisch zu orientieren wünscht, wird bei diesem Unterschied an Hegels gute und schlechte Unendlichkeit denken. Doch kommt auch Kants Ideenlehre in Betracht. Am besten tut man, sich zunächst an den Text zu halten, wo die Begriffe so einfach wie möglich dargestellt sind.

Digitized by Google

erreicht zu haben, um seine „Gesamtkonzeption von oben nach unten sehen zu können". Der Wille zum Ganzen und damit auch der so verpönte Wille zum System steht also unverkennbar dahinter. Ja, gerade Nietzsche hat eine Philosophie der „Vollendung" in besonderem Sinn angestrebt. Jedenfalls bleibt auch mit Rücksicht auf solche Denker unser Begriff der Philosophie als der einer Aufgabe bestehen, und darauf allein kommt es an, da Begriffe von Wissenschaften immer Begriffe von Aufgaben sind.

Freilich dürfen wir nicht vergessen, daß die Philosophen unter der „Welt" nicht nur inhaltlich sehr Verschiedenes verstanden, d. h. das Weltproblem verschieden gelöst, sondern zum Teil auch zu zeigen versucht haben, der Begriff des Weltganzen könne überhaupt nicht gebildet werden, weil er in sich widerspruchsvoll sei. Dann würde das Erkennen sich auf endliche Teile oder endlose Reihen beschränken müssen. Eine Wissenschaft von der vollendlichen Totalität gäbe es nicht, denn das Denken in Paradoxien ist kein wissenschaftliches Denken. Rechnet man gar einen so eminent systematischen Philosophen wie Kant zu denen, die im Begriff des Weltganzen Antinomien nachgewiesen haben, so wird man daraus die am schwersten wiegenden Einwände gegen die Allgemeingültigkeit unserer Aufstellungen ableiten.

Sehen wir jedoch genauer zu, so ändert selbst dies den Begriff der Philosophie und ihres Gegenstandes nicht. Wir müssen nur am Gedanken der Welt als an dem eines Problems oder einer Frage festhalten, und besonders das Ganze nicht von vornherein irgendwie inhaltlich bestimmen. So steht noch nicht einmal fest, ob es mit dem Wirklichkeitsganzen zusammenfällt. Es ist vielmehr denkbar, daß der Begriff einer vollendlichen Totalität des Realen in der Tat Widersprüche einschließt, und dann bestünde die Aufgabe der Philosophie darin, nach einem anderen Begriff vom Weltall zu suchen, der von Antinomien frei ist. Vielleicht eröffnet erst die Berücksichtigung auch des Unwirklichen und seiner Verbindung mit dem Wirklichen den Weg, der zum Ziel führt. Jedenfalls ist zunächst der Begriff des Ganzen so formal und allgemein wie möglich zu nehmen, und wenn das geschieht, kann kein noch so vorsichtiger Philosoph unseren Ausgangspunkt beanstanden. Sogar die Denker, welche die Erkennbarkeit der Welt bestreiten, setzen damit irgend einen Begriff von ihrer Totalität voraus, denn auch um zu sagen, daß die Welt als Ganzes unerkennbar ist, muß man etwas von diesem Ganzen wissen. Sonst schwebt die Behauptung seiner Unerkennbarkeit unbegründet in der Luft. Das Unvollendete ist allein am Vollendeten zu messen. Nur mit Hilfe irgendeines Begriffes vom Voll-Endlichen kann man das Un-Endliche als unvollendet verstehen. Die Bestimmung der Welt als der voll-endlichen Totalität läßt sich also bei der Begründung keines philosophischen Standpunktes vermeiden.

Doch auch abgesehen davon haben sogar die Denker, die lehren, daß die erkennbare Welt sich nicht mit dem Weltganzen decke, also auf eine Erkenntnis der vollendlichen Totalität verzichtet werden müsse, wenigstens den Begriff eines Ganzen der erkennbaren Welt zu bilden gesucht, und insofern gehören sie ebenfalls zu den Philosophen der Vollendung. Ultra posse nemo obligator. Wie weit sich die Welt als voll-endliches Ganzes erkennen läßt, ist eine spätere Frage. Jede Philosophie muß versuchen, es soweit wie möglich zu tun, darf sich also nie wie die Einzelwissenschaften von vornherein auf endliche Teile oder deren unendliche Reihen beschränken. Darauf allein kam es bei der allgemeinsten Bestimmung des philosophischen Gegenstandes an. —

Da Begriffe von Wissenschaften nicht allein durch ihren Gegenstand, sondern

Digitized by Google

zugleich durch die Art, wie sie ihn behandeln, bestimmt werden, liegt der Gedanke nahe, daß auch von der Methode der Philosophie einleitend zu reden sei, soweit wenigstens, wie sie mit der universalistischen Tendenz zusammenhängt. Wenn das nicht geschieht oder nur insofern, als die Form des Systems hervorgehoben wird, so bedeutet das keine Geringschätzung des Methodenproblems. Klarheit über ihr methodisches Verfahren ist gewiß für die Philosophie von entscheidender Bedeutung. Einige der Werke, die in ihr Epoche gemacht haben, sind vorwiegend Traktate von der Methode gewesen. Die Methodenfrage wird an dieser Stelle allein deswegen zurückgeschoben, weil ihre Behandlung zu den wichtigsten Angelegenheiten innerhalb der allgemeinen Grundlegung der Philosophie selbst zu rechnen ist. In ihr werden wir bei jedem wesentlichen Schritt auch auf unser Verfahren reflektieren. Einleitend kann darüber noch nichts Entscheidendes ausgemacht werden. Die Methode gehört zur Sache selbst. Indem die Philosophie sich ihres Gegenstandes zu bemächtigen sucht, reflektiert sie darauf, wie sie dies vollbringt [1]).

Damit entgehen wir zugleich dem Vorwurf, den man oft hört, daß die Philosophie zu viel von der Methode rede. Man kann dabei an Lotzes Wort denken, das beständige Wetzen der Messer sei langweilig, wenn man nichts zu schneiden vorhabe. Uns braucht dies Bild nicht zu schrecken. Indem wir uns in der Philosophie selber beständig zum Bewußtsein bringen, wie das Schneiden vor sich geht, schneiden wir dabei zugleich, was zu schneiden ist. Die Sache, d. h. die Welterkenntnis, und die Reflexion über die Methode wollen wir nicht voneinander trennen. An dieser Stelle muß deshalb zur Abwehr von Mißverständnissen die negative Bestimmung genügen, daß die Philosophie wegen ihres einzigartigen Gegenstandes auch methodisch nicht wie die Einzelwissenschaften verfährt. Warum das so ist, wird bis zu einem gewissen Grade schon aus den bisherigen Ausführungen klar geworden sein. Daher sei nur weniges ausdrücklich hinzugefügt.

Manche der Alternativen, an die man sonst bei den methodologischen Problemen denkt, kommen für das philosophische Verfahren nicht in Betracht. Wenn wir es z. B. ablehnen, „von unten her" oder induktiv vorzugehen, so bedeutet das nicht, daß wir darum für die Deduktion in der üblichen Bedeutung des Wortes eintreten. Wir steigen zwar nicht von den Teilen allmählich zum Ganzen auf, sondern fassen von vornherein die Totalität der Welt ins Auge. Aber wir denken auch nicht daran, „von oben herab" durch Determination des allgemeinen Begriffs die Teile aus dem Ganzen abzuleiten.

Wir können ferner zwar nirgends geschichtlich verfahren, d. h. einmalige Gebilde darstellen, denn das hieße bei Zeitanschauungen stehen bleiben und die übergeschichtlichen Probleme der Weltanschauung vernachlässigen. Aber darum braucht unsere Methode nicht in der Weise generalisierend zu sein wie die der Physik oder der Biologie oder der Psychologie. Solche und andere methodologische Alternativen haben nur dann einen Sinn, wenn Teile der Welt den Gegenstand der Untersuchung bilden. Das Weltall ist weder induktiv noch deduktiv, weder individualisierend noch naturwissenschaftlich darzustellen. Auf solchen Wegen kämen wir zu einseitigen Weltbegriffen, also nicht zum Weltall. Dieses ist, wie wir wissen und noch genauer sehen werden, kein „Gegenstand" im üblichen Sinne. Doch bedeutet das

1) Auch hier liegt, ebenso wie bei der Scheidung von Unendlichkeit und Vollendlichkeit, der Gedanke an Hegel nahe. Doch empfiehlt es sich auch hier, die Sätze möglichst unbelastet durch historische Erinnerungen zu nehmen, damit man ihnen nicht einen zu speziellen Sinn unterlegt.

Digitized by Google

an dieser Stelle nur eine Negation. Die positive Ergänzung ist der sachlichen Entwicklung selbst zu überlassen.

Nur ein Punkt, der die methodische Struktur unserer Wissenschaft betrifft, sei noch erwähnt, weil er unmittelbar mit dem Gegenstand der Philosophie zusammenhängt. Man wundert sich darüber oder beklagt es auch, daß die Philosophen mit ihrer Arbeit immer wieder von vorn anfangen, oder daß es ihnen an einem sicheren Bestand von Kenntnissen und an einem methodischen Fortschritt von der Art fehlt, wie ihn die meisten Spezialdisziplinen zeigen. Man hat darin ein Zeichen der Unwissenschaftlichkeit der Philosophie gesehen. Das legt dann den Gedanken an eine grundsätzliche Aenderung der philosophischen Forschung nahe oder führt gar zu der Behauptung, daß die Philosophie zur Wissenschaft erst „erhoben" werden müsse.

Auch diese Meinung ist zurückzuweisen, insofern sie den prinzipiellen Unterschied nicht würdigt, der zwischen universaler Wissenschaft und Teildisziplinen für immer bestehen muß. Die Philosophen fangen nicht etwa in dem Sinn stets wieder von vorn an, daß sie die Arbeit ihrer Vorgänger ignorieren. Das gäbe in der Tat einen unwissenschaftlichen Dilettantismus. Höchstens das Genie darf hoffen, auf diesem Wege zu brauchbaren Ergebnissen zu gelangen. Wohl aber wird jeder Philosoph, falls er nicht als Jünger eines Meisters arbeiten will, sich seine Welt von Grund aus aufbauen müssen. Sonst kommt er überhaupt zu keiner „Welt", verfehlt also sein Ziel. Der Fortschritt in der Philosophie als Wissenschaft vom Weltall kann darauf allein beruhen, daß das Weltallproblem immer wieder von neuem gestellt wird. Außer im Rahmen eines bestimmten Systems gibt es daher auch keine philosophischen Teilprobleme. In den Spezialwissenschaften verhält es sich anders, aber das liegt daran, daß das Ganze, innerhalb dessen sich ihre Untersuchungen vollziehen, für sie kein Problem mehr bildet, und das ist nur deshalb möglich, weil ihr „Ganzes" stets ein Teil bleibt. Diesen Zustand kann die Philosophie, deren Gegenstand zugleich ihr Problem darstellt, nie anstreben. Der Entwicklungsgang vollzieht sich in ihr von System zu System oder von Welt zu Welt, und so gewiß sie die Welten kennen muß, die bisher herausgearbeitet sind, ebenso gewiß hat sie, falls sie weiterkommen will, alle diese Welten wieder problematisch zu machen. Insofern fehlt es ihr an einem festen Bestand von Kenntnissen, aber auch nur insofern.

Daß sich daraus für die „Wissenschaftlichkeit" der Philosophie schwierige Fragen ergeben, ist nicht wunderbar, und sie werden in der allgemeinen Grundlegung zu behandeln sein. Auch ihre Erörterung ist nur im Zusammenhang mit der Sache selbst möglich. Hier kam es allein darauf an, den Gedanken zurückzuweisen, man dürfe von der Philosophie verlangen, daß sie wenigstens methodisch in dem Sinn „Wissenschaft" werde, wie z. B. die Mathematik oder die Geschichte es ist. Auch das verbietet ihr der Gegenstand, den sie untersucht, oder ihr Streben nach der vollendlichen Totalität.

III.

Philosophie und Weltanschauung.

Doch sogar dieser Hinweis bringt die universalistische Tendenz unserer Wissenschaft noch nicht in jeder Hinsicht zum Ausdruck und bedarf daher einer Ergänzung. Das philosophische Vollendungsstreben, das sich mit Teilen der Welt nicht begnügt,

Digitized by Google

ist nicht nur, wie es scheinen könnte, sozusagen quantitativ, sondern auch qualitativ von dem Streben aller Spezialforschung verschieden. Was das heißt, wird am besten im Anschluß an eine weitverbreitete Meinung und eine mit ihr verknüpfte viel behandelte Streitfrage darzulegen sein.

Man pflegt in der Beschäftigung mit der Philosophie auch das Suchen nach dem zu sehen, was man eine Weltanschauung nennt. Der Ausdruck scheint seinem Wortlaut nach als „Anschauung der Welt" wenig bezeichnend. Doch ist er üblich geworden, und wir wollen ihn akzeptieren. Er meint etwas, das einerseits zur Philosophie gehört, zugleich aber noch anderes als Erkenntnis des Weltganzen bedeutet, denn man versteht darunter Ueberzeugungen, die nicht allein den theoretischen, sondern den ganzen Menschen angehen.

Fast jeder „höhere" Mensch hat eine Weltanschauung als Auffassung von den Zielen oder dem Sinn seines Lebens, und sie braucht nicht theoretisch begründet zu sein. Goethe z. B. besaß in eminentem Sinne eine Weltanschauung, aber keine wissenschaftlich durchgebildete Philosophie. Ja, es sind nicht einmal nur die „höheren" Menschen, von deren Weltanschauung wir reden. Auch die Maslowa, die arme Prostituierte in Tolstois „Auferstehung", hat so etwas wie eine Weltanschauung, die ihr Leben und Handeln bestimmt. Weltanschauungen bilden sich im vorwissenschaftlichen oder außerwissenschaftlichen Leben. Sie zeigen die Form einer Religion, einer künstlerischen, einer sittlichen, einer politischen Ueberzeugung. Bei manchen sind sie auf den Namen eines großen Individuums getauft, das der Philosophie völlig fernsteht. Auch von einer Weltanschauung der Naturvölker, der Halbgebildeten oder der Kinderstube hat man geredet. Da fehlt dann jede Beziehung nicht nur zur Wissenschaft, sondern zum Erkennen überhaupt.

Andererseits bringt man die Weltanschauung mit der Philosophie in Verbindung, indem man vom Philosophen Klärung oder Ausgestaltung der Auffassung von der Bedeutung und den Zielen des Lebens erwartet. Ja, man stellt es unserer Wissenschaft geradezu als wichtigste Aufgabe, Weltanschauung zu geben, und weil deren Fragen die Menschen näher angehen als alle Probleme der Sonderwissenschaften, erhält die Philosophie im wissenschaftlichen Leben eine Ausnahmestellung noch in anderer Weise als durch das Streben zur theoretischen Totalität. Sie gewinnt so das Interesse weiterer, auch nicht-wissenschaftlicher Kreise. Mancher würde sich um sie wenig kümmern, wenn er von ihr nicht Weltanschauung in dem angegebenen Sinn erhoffte.

Solche Erwartung wird man zugleich durch eine Berufung auf das der Philosophie eigentümliche Totalitätsstreben rechtfertigen können. Die Weltanschauung geht zwar nicht nur auf das Weltobjekt, sondern zugleich, ja vor allem auf die Stellung des Subjekts zur Welt. Diese aber gehört doch auch zum Weltall, falls es umfassend genug genommen wird, und muß also von einer universalen Wissenschaft ebenso wie das Weltobjekt untersucht werden. Es sieht demnach so aus, als seien zwei umfassende Aufgaben von der Philosophie zu lösen, deren eine sich auf das Ganze der Welt, deren andere sich auf den ganzen Menschen bezieht. Dazu kommt ferner, daß diese Meinung im Einklang mit einer alten, vielfach festgehaltenen Einteilung der philosophischen Fragen zu stehen scheint, nach der man unsere bisherige Bestimmung des philosophischen Problems ebenfalls für einseitig halten könnte.

Schon Aristoteles unterschied zwei Arten von Fragen, und dasselbe tut man noch in unserer Zeit. So meint, um nur ein Beispiel zu nennen, Windelband, die Philosophie habe zwei Bedürfnisse zu befriedigen. Man erwarte von ihr einen um-

Digitized by Google

fassenden, sicher gegründeten und womöglich abschließenden Ausbau aller Erkenntnis und daneben eine auf solcher Einsicht errichtete Ueberzeugung, die den inneren Halt im Leben zu gewähren vermag. Darin bestehe die theoretische und die praktische Bedeutung der Philosophie. Sie soll Weltweisheit und Lebensweisheit zugleich sein, und jede Form der Philosophie, die nur die eine oder die andere dieser Aufgaben erfüllen wollte, würde uns von vornherein als einseitig und als unzulänglich erscheinen [1]). Dementsprechend werden von Windelband die philosophischen Probleme im ausdrücklichen Anschluß an Aristoteles in Probleme des Wissens und Probleme des Lebens, in Seinsfragen und Wertfragen, in theoretische und praktische oder axiologische Probleme auseinandergelegt. Zu den axiologischen sind alle atheoretischen, insbesondere die ethischen, ästhetischen und religiösen Fragen zu rechnen, die nicht nur das Seiende betreffen [2]).

Ob und wieweit diese Einteilung endgültig ist, bleibe zunächst dahingestellt. Man braucht sie nicht in jeder Hinsicht für selbstverständlich zu halten, ja man kann den darin steckenden „Dualismus" für etwas ansehen, das überwunden werden muß, zumal die Beschränkung der theoretischen Fragen auf das Gebiet des Seienden und dementsprechend die Gleichsetzung der Wertfragen mit den nur praktischen Problemen für undurchführbar halten. Hier wurde die Einteilung erwähnt, um im Anschluß an sie noch genauer zu sagen, was Weltanschauung bedeutet, und wie dieser Begriff, wenn man ihn mit der Philosophie in Verbindung bringt, über ihre bisher gegebene Bestimmung als Wissenschaft vom Weltall hinaus zu führen scheint.

Man wird bei der Weltanschauung nicht allein an Seinsfragen denken, mögen sie noch so umfassend sein, sondern immer, ja vielleicht vorwiegend Wertfragen oder axiologische Probleme, besonders ethische und religiöse, im Auge haben. Wenn es daher Aufgabe der Philosophie ist, auch Weltanschauung zu geben, so bedeutet das in der Tat eine Erweiterung ihres Universums und ihres Totalitätsstrebens über das hinaus, wovon bisher die Rede war, und zugleich sieht es so aus, als lasse diese Erweiterung sich aus unserer Begriffsbestimmung der Philosophie als notwendig ableiten. Grade die Philosophie der Voll-endung muß nicht allein auf das Weltganze als das voll-endliche Objekt, sondern auch auf das ganze Subjekt gerichtet sein, um außer dem wissenden noch den wertenden, wollenden und handelnden Menschen mit Rücksicht auf seine Voll-endung zu verstehen und so zur Wissenschaft vom vollendeten Leben zu werden. Dies scheint den Begriff der Philosophie als Vollendungslehre selber erst zu vollenden und auch dann notwendig zu sein, wenn man sich über den Unterschied von außerwissenschaftlicher Weltanschauung und wissenschaftlicher Philosophie völlig klar ist, denn man wird meinen, daß die im vorwissenschaftlichen Leben gebildete Weltanschauung in der Philosophie ihre Kritik oder Ausgestaltung zu finden habe. Das liege sowohl im Interesse der Weltanschauung als auch im Interesse der Philosophie. Nur in ihr könne die Weltanschauung sich vollenden, und erst dadurch werde unsere Wissenschaft universal in jeder Hinsicht.

Trotzdem hat man gegen die Hineinziehung der Weltanschauungsprobleme in die Philosophie Einspruch erhoben, und zwar deswegen, weil sie damit aufhöre, Wissenschaft zu sein. Die Weltanschauung geht eben den ganzen, also auch den wertenden, wollenden und handelnden Menschen an und reicht damit über die Sphäre des Philosophen hinaus. Die wissenschaftliche Philosophie, sagt man, sei ausschließ-

1) Vgl. Windelband, Einleitung in die Philosophie, 1914, S. 19.
2) a. a. O. S. 22.

Digitized by Google

lich Sache des theoretischen Menschen. Weltanschauung dagegen gehöre zum Gebiet des außertheoretischen Glaubens. Daher habe sich der Philosoph von Weltanschauungsproblemen fernzuhalten. Besonders durch eine Berufung auf die angedeutete alte Einteilung der philosophischen Fragen läßt diese Meinung sich begründen. Probleme des Lebens und Wertfragen, die im Gegensatz zu den Problemen des Wissens und den Seinsfragen stehen, entziehen sich jeder wissenschaftlichen Behandlung.

Das scheint zutreffend, ja falls man die theoretischen Fragen auf die Seinsfragen einschränkt, und dementsprechend alle Wertfragen für „praktisch" hält, wird sich gegen die Ausscheidung der Weltanschauungsprobleme aus der Wissenschaft nicht viel einwenden lassen. Als theoretischer Mensch hat dann der Philosoph lediglich festzustellen, was ist, und kann sich also um Weltanschauungsfragen in der Tat nicht kümmern, denn sie sind immer mit Wertfragen verknüpft.

Vollends ist es richtig, wenn die Gegner der Weltanschauungsphilosophie hervorheben, daß die Wissenschaft niemals die Aufgabe habe, Gebote oder Normen für das praktische Leben aufzustellen und Weltanschauung zu bekennen oder zu predigen. „Ich will" und „du sollst" sind nicht theoretische, sondern praktische Kategorien. Der Philosoph ist kein Gesetzgeber, solange er Wissenschaft treibt. Er hat daher auch keine Weltanschauung in dem Sinn zu „lehren", daß er sie dem Menschen ins Gewissen schiebt. Insofern besteht die Trennung von Philosophie und Weltanschauung unter allen Umständen zu Recht. Die Wissenschaft „soll" nicht du sollst sagen. Will Philosophie auch „Anweisung zum seligen Leben" sein, dann muß man wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Philosophie voneinander scheiden. Das wäre aber eine unzweckmäßige Terminologie. Philosophie bedeutet ursprünglich Wissenschaft. Das Wort sollte daher der Name für eine Wissenschaft bleiben. Prophetentum ist nicht Philosophie. Darüber braucht man kein Wort weiter zu verlieren.

Meint man jedoch, daß deshalb die wissenschaftliche Philosophie mit Weltanschauungsfragen überhaupt nichts zu tun habe, so sieht man die Sache erheblich einfacher an, als sie ist. Wir müssen auch über diese Frage zur Klarheit zu kommen suchen, und es ist zu diesem Zweck nicht nötig, daß wir genau feststellen, was „Wissenschaft" bedeutet. Es genügt, wenn wir daran festhalten, daß das Philosophieren zum theoretischen Verhalten gehört und innerhalb der Philosophie die moralischen, ästhetischen, religiösen oder vitalen Ansprüche zu schweigen haben. Wir hoben schon früher mit Nachdruck hervor, daß die Aufgabe der Philosophie die Herausarbeitung des theoretischen Kosmos sein muß, und daß sie sich darin zugleich erschöpft.

Aber es steht andererseits durchaus nicht fest, daß der theoretische Kosmos ausschließlich im Seienden zu suchen ist, oder daß alle theoretischen Probleme Seinsfragen sind, und außerdem wissen wir bereits, daß die Beschränkung auf den theoretischen Kosmos in der Philosophie als der universalen Wissenschaft nicht eine Beschränkung auf das Theoretische als das einzige Material, sondern nur die theoretische Ordnung und Auffassung des Weltganzen bedeutet. Beides müssen wir ausdrücklich berücksichtigen.

Zunächst: auch der theoretische Mensch wertet, denn die Wahrheit ist ein Wert, und indem er sich erkennend in ihren Dienst stellt, erkennt er sie damit zugleich als Wert an. Ohne diese Voraussetzung verliert jedes theoretische Verhalten seinen Sinn. Davon war schon bei der Erörterung des Systems der Philosophie die Rede, und das wird hier von entscheidender Wichtigkeit. Der Spezialforscher

Digitized by Google

mag die theoretische Wertung für so selbstverständlich halten, daß er sich um sie nicht zu kümmern braucht. Der Philosoph, der das Ganze der Welt erkennen will, muß auch sein eigenes wertendes Verhalten mit in das Ganze einbeziehen und ausdrücklich als ein Stellungnehmen zu Werten verstehen. Dann sieht er, daß die Identifizierung der theoretischen Probleme mit den Seinsfragen und die entsprechende Gleichsetzung der Wertfragen mit den praktischen Problemen undurchführbar ist. Es gibt auch theoretische Werte, und die Beschäftigung mit ihnen ist eine eminent theoretische Angelegenheit.

Zwar wird man eventuell sagen, daß die Bezeichnung der Wahrheit als eines Wertes nur einen sekundären Punkt ihres Wesens treffe, denn der Wahrheitsbegriff lasse sich auf den der faktischen Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seienden zurückführen und insofern in einen Seinsbegriff auflösen. Ob das richtig ist, sei zunächst dahingestellt. Jedenfalls bleibt es dabei, daß die Wahrheit sich auch als Wert betrachten läßt, und der Philosoph kann es gerade als theoretischer Mensch nicht vermeiden, den theoretischen Wert in seinem Wesen gründlich zu untersuchen.

Dieser Umstand aber treibt ihn weiter. Das Wertverständnis wird vollständig und systematisch nur durchzuführen sein, wenn man zum Vergleich auch die atheoretischen Werte mit heranzieht und sich über ihre Eigenart klar zu werden sucht. Der Philosoph wird daher nicht allein durch seinen Universalismus, sondern gerade durch den Umstand, daß er in der Wissenschaft nur theoretisch wertet, zur Beschäftigung mit den atheoretischen Werten getrieben, die in den außerwissenschaftlichen Weltanschauungen, also in den ethischen, ästhetischen, religiösen Auffassungen des Lebens ihren Ausdruck finden. Die Stellung der theoretischen Weltbetrachtung zu ihnen ist klarzulegen und zu diesem Zweck auch über sie selber theoretische Klarheit anzustreben. So muß die Philosophie als reine Wissenschaft Weltanschauungsfragen behandeln, sei es auch nur, um das Verhältnis der theoretischen zu den atheoretischen Werten und damit die Beziehung des wissenschaftlichen zum außerwissenschaftlichen Menschen wissenschaftlich zu verstehen.

Auf keinen Fall darf man erklären: hier ist die Weltanschauung, dort ist die Philosophie als Wissenschaft, und beide haben nichts miteinander zu tun. Der philosophische Universalismus treibt, gerade weil er eine Theorie vom Weltganzen anstrebt, zu dem auch der theoretische Mensch gehört, zur Beschäftigung mit den atheoretischen Weltanschauungen. Will der Philosoph sich selbst als theoretischen Menschen im Zusammenhang des Weltganzen begreifen und dabei rein theoretischer Mensch bleiben, so muß er lernen, auch den anderen Menschen zu sehen. Nur wer das Eine und das Andere umfaßt, besitzt das Ganze theoretisch. Nicht Weltanschauungsphilosophie oder wissenschaftliche Philosophie darf also die Parole lauten, sondern wissenschaftliche Philosophie als Weltanschauungslehre heißt das Ziel der universalen Weltbetrachtung.

Daß das Problem einer Trennung von Philosophie und Weltanschauung komplizierter ist, als man vielfach annimmt, zeigt auch der folgende Umstand, der mit dem Wesen der Wahrheit als eines Wertes und ihrer Stellung zu den andern, atheoretischen Werten zusammenhängt. Manche Philosophen, ja darunter einige der größten, sind weit davon entfernt gewesen, zu glauben, es werde das theoretische Gebiet von ihnen überschritten, wenn sie in der Weise für eine bestimmte Weltanschauung eintraten, daß sie damit zugleich Ziele und Normen für das Leben aufstellten. Der Philosoph war für sie der erkennende Mensch und durfte nichts anderes sein wollen. Trotzdem oder vielmehr gerade deswegen hatte er Weltanschauung zu geben, und zwar die

Digitized by Google

einzige berechtigte, der gegenüber alle anderen Weltanschauungen zurücktreten mußten. Wie ist solche Ueberzeugung möglich?

Die Denker, die sie vertreten, werten nicht nur überhaupt die Wahrheit, sondern sehen zugleich im Erkennen das höchste Gut und dementsprechend im theoretischen Wert den Wert aller Werte. Das bildet dann den Grundzug ihrer gesamten Weltanschauung. Der Intellekt bedeutet für sie nicht allein das Organ, mit dem sie sich des Weltalls als eines Objektes erkennend bemächtigen, sondern am intellektuellen Leben sind zugleich alle Lebensideale orientiert, d. h. die Vollendung des menschlichen Lebens überhaupt soll an ihm gemessen werden. Damit kommt man zu dem, was man intellektualistische Weltanschauung nennen kann. Das Griechentum, von dem die europäische Philosophie abstammt und bis auf den heutigen Tag entscheidend beeinflußt wird, ist in diesem Sinne als Intellektualismus bezeichnet worden. Wie weit das zutrifft, brauchen wir hier nicht zu fragen. Jedenfalls findet der Intellektualismus als Weltanschauung auch in der modernen Welt noch seine Vertreter, und wo er herrscht, kann von einer Trennung der Weltanschauung und der Philosophie nicht die Rede sein. Die rein wissenschaftliche Philosophie muß unter den intellektualistischen Voraussetzungen, d. h. bei der Identifizierung der „echten" Werte mit den theoretischen Werten, eine Weltanschauung auch als Lebensauffassung oder als Deutung des Sinnes, den unser Dasein hat, geben wollen.

Als Beispiel mag die Lehre Spinozas dienen. Dieser Denker stellt eine klassische Ausprägung des theoretischen Menschen dar und ist insofern für jede Philosophie lehrreich. Neque ridere, neque flere, nec detestari, sed intelligere, war seine Losung. In dem Verlangen nach ihrer strengen Durchführung, das heute manchen zur Trennung von Weltanschauung und Philosophie führt, steckt gerade Spinozas Weltanschauung, und schärfer kann man den Begriff einer wissenschaftlichen Weltanschauung nicht bestimmen, als er es getan hat. Sein, der Absicht nach, rein theoretisches System ist getragen von der Ueberzeugung, daß der theoretische Wert der einzig wahrhaft gültige Wert sei. Sittlichkeit und Frömmigkeit erreichen deshalb ihre Vollendung erst, wenn sie sich zum Erkennen steigern lassen. Sittlich handeln heißt: seiner Leidenschaften theoretisch Herr werden. Gott lieben heißt: ein adäquates Wissen von ihm besitzen. Die cognitio intuitiva ist der amor dei intellectualis. Amore dei, selig aus Verstand, hat Nietzsche von Spinoza gesagt. Dieser Denker mußte glauben, Weltanschauung zu lehren, ohne damit die theoretische Sphäre irgendwie zu verlassen.

Ob er sein Programm in jeder Hinsicht durchgeführt hat, ist gleichgültig, denn Begriffe von Wissenschaften sind, wie wir schon hervorgehoben haben, Begriffe von Aufgaben, und die Aufgabe, die ein Philosoph sich stellt, ist daher allein für den Begriff seiner Philosophie maßgebend. Jedenfalls fällt die weltanschauliche Wertung bei Spinoza mit der Forderung einer Alleinherrschaft der theoretischen Betrachtung zusammen. Die unwissenschaftlichen Wertungen sind auch im Leben zu unterdrücken. Infolgedessen gibt es keine Scheidung von theoretischen Fragen und Wertproblemen, und damit wird hier auch die Trennung von Weltanschauung und wissenschaftlicher Philosophie sinnlos. Spinoza wertet gerade als theoretischer Mensch und gibt Weltanschauung, indem er nur Wissenschaft treibt.

Dieser Weltanschauung stehen andere gegenüber, die ihr schroff widersprechen. Man bekämpft die Gleichsetzung von Erkenntnis und höchstem Gut und kann dafür eventuell triftige Gründe anführen. Wenn man das jedoch tut, geschieht es ebenfalls

Digitized by Google

vom Standpunkt einer Weltanschauung. Die Leugnung, daß der theoretische Wert der einzig gültige oder der höchste Wert sei, setzt voraus, daß noch andere Werte gewertet werden, und das kann aus Ueberzeugung nur auf Grund einer Weltanschauung geschehen.

Dabei aber sind zwei prinzipiell verschiedene Formen der Bekämpfung des Intellektualismus voneinander zu trennen, und auch auf sie müssen wir einen Blick werfen, um über das Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung zur Klarheit zu kommen. Die eine von ihnen bringt in der Tat die Weltanschauung zu jeder wissenschaftlichen Philosophie in Gegensatz. Die andere jedoch wird zwar Weltanschauung und Philosophie begrifflich auseinanderhalten, zugleich jedoch von der Philosophie eine theoretische Stellungnahme auch zur Weltanschauung, d. h. eine wissenschaftliche Weltanschauungs l e h r e verlangen, und darin erst haben wir den sowohl universalen als zugleich streng wissenschaftlichen philosophischen Standpunkt zu sehen, im Vergleich zu dem die andern Meinungen entweder einseitig oder unwissenschaftlich erscheinen. Beide Formen der Bekämpfung des Intellektualismus sind in ihrem Wesen kurz klar zu machen.

Bisweilen steigert sich der Gegensatz so, daß die reine Erkenntnis geradezu als F e i n d dessen betrachtet wird, was wahrhaft wertvoll ist. Sie vernichtet, glaubt man, alles, worauf es im Leben ankommt. Dabei werden dann Werte der verschiedensten Art in den Vordergrund gestellt und gegen den theoretischen Wert der reinen Erkenntnis ausgespielt. Wir haben diese Strömungen gleich zu Anfang berührt, als wir von den außerwissenschaftlichen antisystematischen Tendenzen sprachen. Nietzsche ist ihr bekanntester deutscher Vertreter in unserer Zeit. Doch kommt es auf Einzelheiten hier nicht an. Man kann nicht nur das System, sondern den Wert des Erkennens überhaupt vom Standpunkt einer moralischen, ästhetischen oder religiösen Ueberzeugung herabsetzen. Daß solche Weltanschauungen etwas anderes als wissenschaftliche Philosophie sind, versteht sich von selbst. Wo man daher die Weltanschauung mit einer anti-intellektuellen Lebensauffassung identifiziert, wird man unter allen Umständen Philosophie und Weltanschauung voneinander scheiden. Man muß es von seiten der Weltanschauung, weil nach diesem Anti-Intellektualismus die Wissenschaft zu schlecht ist, um in den Mittelpunkt des Lebens gestellt zu werden und das Wollen des Menschen zu bestimmen. Man muß die Trennung aber auch von seiten der Wissenschaft vollziehen, weil diese Weltanschauung sich mit keiner Wissenschaft verträgt. Ihre weite Verbreitung hat daher wohl wesentlich dazu beigetragen, daß die Ausschließung der Weltanschauungsprobleme aus der wissenschaftlichen Philosophie vielen schon für selbstverständlich gilt.

Der Kampf gegen die Gleichsetzung von Erkenntnis und höchstem Gut braucht aber nicht zur anti-intellektuellen Lebensauffassung zu führen, sondern es ist noch ein d r i t t e r Standpunkt denkbar, der in jeder Hinsicht universal die theoretischen Werte wertet, ohne darum intellektualistisch die atheoretischen Werte herabzusetzen oder ihnen unterzuordnen, und es ist nicht einzusehen, warum die Philosophie als Wissenschaft nicht zugleich den Standpunkt dieser a l l s e i t i g e n Weltanschauung vertreten soll. Sie kann es, ohne damit ihr theoretisches Wesen irgendwie zu verleugnen. Ja, es bleibt ihr als universaler Wissenschaft gar nichts anderes übrig. Es kommen darin nur die Voraussetzungen zum Ausdruck, die überall zugrunde liegen müssen, wo man Wissenschaft treiben will, ohne einseitig intellektualistisch zu denken.

Digitized by Google

Der Philosoph wird jede anti-intellektuelle Wertung ablehnen dürfen, ohne sich damit eines ungerechtfertigten Uebergriffes in das Gebiet des atheoretischen Wertens schuldig zu machen. Wer Wissenschaft treiben will, muß an dem Eigenwert der Wahrheit festhalten, soll sein eigenes Tun nicht jeden Sinn verlieren. Diese Voraussetzung gehört mit zur Wissenschaft, und insofern ist die Bekämpfung der anti-intellektuellen Lebensauffassung und Wertung als eines antiwissenschaftlichen Standpunktes eine rein wissenschaftliche Angelegenheit.

Andererseits braucht darum die Philosophie nicht den theoretischen Wert mit dem Wert aller Werte und dementsprechend die Erkenntnis mit dem höchsten Gut überhaupt zu identifizieren. Sie kann vielmehr die atheoretischen Werte neben den theoretischen unangefochten lassen, ohne ausdrücklich wertend zu ihnen Stellung zu nehmen. Sie wird versuchen, auch sie in ihrer Eigenart neben den theoretischen Werten zu *verstehen*, und damit kommt sie dann zu der Aufgabe, die für eine wahrhaft universal gerichtete Wissenschaft, wie wir bereits wissen, unvermeidlich ist. Sie muß auch über die außerwissenschaftlichen Weltanschauungen theoretische *Klarheit* anstreben und sich alle Lebensauffassungen zum ausdrücklichen Bewußtsein bringen, falls sie die Eigenart und die Grenzen ihrer eigenen, rein theoretischen Weltbetrachtung erkennen und so das Leben in seiner Totalität übersehen will. Ein unüberbrückbarer Gegensatz von Weltanschauung und Philosophie besteht also nur für die anti-intellektuelle Wertung und Weltanschauung, die den theoretischen Eigenwert nicht anerkennt. Dieser Gegensatz aber läßt sich grade nicht wissenschaftlich begründen und darf daher gewiß nicht zum Kennzeichen einer wissenschaftlichen Philosophie dienen.

So kommen wir zu folgendem Ergebnis. Es bleibt dabei, daß die Philosophie nicht Weltanschauung als Gesinnung oder als Glauben oder als Imperativ zu geben hat, sondern sich auf ein theoretisches Verhalten zur Welt beschränken muß, zu dem die Aufstellung von Normen selbst dann nicht gehören würde, wenn diese sich als Folgerungen rein theoretischer Ansichten ergäben. Der Begriff einer „normativen Wissenschaft" ist auf jeden Fall abzulehnen. Imperative sind nicht Sache der Theorie. Will jedoch die Philosophie wahrhaft universal sein, dann muß sie sowohl die Totalität des Weltobjektes als auch den ganzen Menschen und seine Stellung zur Welt zum Gegenstand ihrer theoretischen Untersuchung machen. Sie hat also nicht nur über den theoretischen Menschen und seine Stellung zur Welt, sondern auch über den ethischen, den ästhetischen, den religiösen und den „lebendigen" Menschen, der nur leben will, zur *Klarheit* zu kommen. Gelingt ihr dies, so wird sie dadurch zwar nicht notwendig selbst „Weltanschauung", falls man darunter die Ueberzeugungen versteht, die den Halt im Leben geben. Wohl aber gestaltet sie sich zur Weltanschauungs*lehre*, sobald sie nach Klarheit über die gesamte Welt und das gesamte Leben strebt, und sie trägt dann allein den Namen der Philosophie mit Recht, falls sie auf die Behandlung *keiner* Frage verzichtet, die der theoretische Mensch sich nach Aufteilung des realen Seins an die Einzelwissenschaften überhaupt noch stellen kann. Daß zu diesen Fragen auch die Weltanschauungsprobleme gehören, wird sich nicht bezweifeln lassen.

Eine erschöpfende Erörterung des Verhältnisses von Weltanschauung und Philosophie ist damit nicht beabsichtigt. Vollends handelt es sich hier nicht um die Festlegung des Verhältnisses von Philosophie und Leben. Daher bleiben noch manche Fragen unbeantwortet, und auch darauf sei ausdrücklich hingewiesen, damit genau feststeht, was wir haben sagen wollen.

Digitized by Google

Es ist hier nicht zu entscheiden, was der Mensch mit der theoretischen Klarheit über den Sinn und die Bedeutung des Lebens im Leben selbst anzufangen hat, oder wie weit die Philosophie dazu dienen kann, ihm den Lebenshalt zu geben, den er eventuell in ihr sucht. Das läßt sich theoretisch in allgemeingültiger Weise vielleicht überhaupt nicht ausmachen. Die Stärke des Einflusses der Theorie auf das Leben hängt vom ganzen Menschen ab und muß bei den verschiedenen Individuen verschieden groß sein. Doch bedeutet dieser Punkt für die Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft nichts. Die Anwendung der Einsichten auf das Leben gehört nicht mehr zum theoretischen Verhalten. Die Philosophie, die sich auf dieses beschränkt, wendet sich auch nur an dieses, und wie der Mensch im Leben ihre Erkenntnisse für sein Wollen und Handeln verwertet, geht sie daher als Wissenschaft nichts an. Insofern ist die Trennung von Weltanschauung und wissenschaftlicher Philosophie gewiß berechtigt.

Ferner bleibt unentschieden, wie weit die Formulierung, die darauf hinauskommt, daß a u c h Weltanschauungsprobleme zur Philosophie gehören, schon als endgültig bezeichnet werden darf. Noch sieht es zwar so aus, als habe der früher angedeuteten Einteilung der Probleme entsprechend die Philosophie z w e i umfassende Aufgaben zu lösen, nämlich sowohl das Weltganze zu erkennen als auch den ganzen Menschen und sein Verhältnis zur Welt zu untersuchen, und unter diese beiden Bestrebungen ist in der Tat alles zu bringen, was man Philosophie genannt hat. Die Denker, die das Weltallproblem zurücktreten ließen, haben um so mehr nach der Vollendung des Lebens gefragt. Bleibt es bei der Zweiheit von Seinsfragen und Wertfragen, dann würde auch die Weltweisheit stets von der Lebensweisheit zu trennen sein.

Vielleicht ist jedoch diese Scheidung nur vorläufig. Vielleicht gestaltet sich das System der Philosophie schließlich so, daß eine umfassende Lehre vom Weltall z u g l e i c h die Antwort auf die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des menschlichen Lebens gibt. Damit wäre dann der „Dualismus" in dieser Hinsicht überwunden, und zwar könnte das übergreifende Prinzip nicht nur in der Lehre vom Sein der Welt, sondern auch in der Lehre von den Werten des Lebens gefunden werden. Nietzsches antiwissenschaftliche Weltanschauung kommt von der Umwertung aller Werte zur Lehre von der ewigen Wiederkehr. Vielleicht führt auch in der wissenschaftlichen Philosophie der Weg von der Axiologie zur Ontologie oder Metaphysik. Wie es damit steht, kann sich erst zeigen, wenn wir den umfassendsten Weltallbegriff kennen und zugleich die gesamte Gliederung des Systems überschauen. Diese Erkenntnis zu geben, wird die wichtigste Aufgabe der allgemeinen Grundlegung sein.

Terminologisch ist es daher vorläufig wohl am zweckmäßigsten, das Wort „Weltanschauungslehre" für das Ganze der Philosophie zu benutzen, die sich sowohl der Totalität des Weltobjekts als auch der Totalität des Subjekts zuwendet und so das Verhältnis des ganzen Menschen zum Weltganzen zu ihrem Gegenstand macht. Die Probleme, die sich nur auf das Leben des Subjekts beziehen, sind dann als Probleme der „Lebensanschauung" von den umfassendsten philosophischen Problemen der „Weltanschauung" zu scheiden.

Völlig eindeutig und charakteristisch sind leider alle die hier zu verwendenden Ausdrücke nicht. Aber es gibt keine besseren, die weniger mißverständlich wären. Wir sprechen also, um nochmals zusammenzufassen, von der Philosophie auch als Weltanschauungslehre, weil in diesem Wort erstens das Streben nach vollendlicher

Digitized by Google

Totalität überhaupt und zweitens die Vollendungstendenz in jenem besonderen Sinn anklingt, daß dabei nicht nur die „Welt" im Gegensatz zum Menschen, sondern auch der Mensch selbst in Betracht kommt, d. h. die Stellung des Menschen zur Welt und in der Welt und damit die Vollendung des menschlichen Lebens gemeint ist. Außerdem wählen wir das Wort Weltanschauungslehre gerade deshalb, weil es auch atheoretische oder außerwissenschaftliche, d. h. religiöse, ethische, politische oder ästhetische Weltanschauungen gibt, und weil bei aller Verschiedenheit der wissenschaftlichen und der außer- oder überwissenschaftlichen Ueberzeugungen, ja bei allen Konfliktsmöglichkeiten zwischen beiden zugleich Verbindungen bestehen, die für die wissenschaftliche, nach universaler Erkenntnis strebende Philosophie von größter Wichtigkeit sind. Nur wenn man die wissenschaftliche Weltanschauungslehre und die sich aus ihr ergebende rein theoretische Weltanschauung neben oder gegen die atheoretischen Weltanschauungen stellt und sich mit ihnen auseinandersetzt, darf man hoffen, die letzte theoretische Klarheit über Welt und Leben zu erreichen, die dem Menschen überhaupt beschieden ist. So haben wir es zu verstehen, daß die Philosophie als Welt-Wissenschaft notwendig zur Weltanschauungslehre wird.

Trennt man in dieser Weise die Weltanschauung, die Sache der persönlichen Ueberzeugung und Gesinnung ist, von der theoretischen Klarheit *über* die Weltanschauung, dann bedarf es wohl keiner weiteren Begründung mehr, daß die Philosophie mit der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Welt ihren Charakter als Wissenschaft nicht antastet. Die Behauptung, sie müsse sich von der Weltanschauung fernhalten, weil diese Sache des Glaubens oder des Willens sei, ist dann bedeutungslos geworden. Die Ablehnung jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit Weltanschauungsproblemen kann nur einem falsch verstandenen Ideal von „Wissenschaftlichkeit" entspringen, oder sie geht auf Anmaßung und negativen, unwissenschaftlichen Dogmatismus, vielleicht auch auf Verzagtheit und Unfähigkeit, philosophisch, d. h. wahrhaft universal zu denken, zurück. Den Spezialforscher mag man mit Recht an die Grenzen seines Gebiets erinnern, denn ihre Ueberschreitung bedroht leicht das Wesen und die Fruchtbarkeit seiner Arbeit. Das ergibt sich bereits aus dem Begriff einer Sonderdisziplin und bedarf daher weiter keiner Erörterung. Die Philosophie dagegen kennt Grenzen *dieser Art* nicht. Ihr Reich ist das Apeiron, die grenzenlose Welt. Was sie *kann*, *soll* sie auch, und wie weit ihre Fähigkeit geht, wird sie nur erkennen, wenn sie einmal alles *versucht*. Das ist der einzige fruchtbare philosophische Standpunkt.

Sollte die Philosophie, die sich prinzipiell andere Aufgaben als die Einzelwissenschaften stellen muß, wegen ihres universalen Charakters niemals das Maß von methodischer Sicherheit und Bestimmtheit ihrer Begriffe erreichen, durch das manche Einzeldisziplinen eine vorbildliche Struktur erhalten, so müßte das in den Kauf genommen werden. Auf keinen Fall darf die Philosophie zugunsten irgendeines an den Spezialwissenschaften orientierten Ideals von „Wissenschaftlichkeit" ihre letzten, universalen Ziele aufgeben. Die Wissenschaft ist nicht um der strengen Methode willen da, sondern die strengen Methoden stehen im Dienst der Wissenschaft und haben sich den besonderen Aufgaben anzupassen. Jede Beschränkung der philosophischen Problemstellung zugunsten eines spezialwissenschaftlichen Methodenideals ist daher grundsätzlich abzulehnen. Ja, die Philosophie kann nie in dem Sinne „Wissenschaft" sein wollen, wie Mathematik, Physik, Biologie oder Geschichte es sind. Jede auf Kosten der philosophischen Ziele erreichte Wissenschaftlichkeit wäre denn doch zu teuer erkauft.

Digitized by Google

Gewiß haben sich aus der Philosophie heraus Einzelwissenschaften mit strengen Methoden entwickelt, und es ist möglich, daß das immer wieder von neuem geschieht. Bei der Darstellung des Weltallbegriffs kann sich eventuell ergeben, daß er mehr umfaßt, als bisher an die Einzeldisziplinen aufgeteilt ist. Zeigt sich dann, daß die Arbeitsgebiete, die nun zutage treten, nur mit Hilfe einer Methode erfolgreich zu behandeln sind, bei deren Anwendung man auf eine universale Erkenntnis zunächst oder für immer verzichten muß, so ist das neue Material einer Disziplin zu übergeben, die sich von der Philosophie abzulösen hat. Die Philosophie selbst darf unter diesen partikularen Bestrebungen ihrer eigenen Kinder unter keinen Umständen leiden, d. h. auf Teilgebiete der Welt eingeschränkt werden oder bei dem Bemühen, es ihren Abkömmlingen an wissenschaftlicher Strenge gleichzutun, die philosophischen Ziele aus den Augen verlieren.

Gerade in unserer Zeit ist die Philosophie bisweilen allzu bescheiden geworden. Darin liegt eine größere Gefahr als in einer eventuellen Ueberschreitung der strengen Wissenschaftlichkeit. Versucht die Philosophie bei ihren universalen Vollendungstendenzen Unmögliches, so wird die Richtigstellung schon kommen, falls wir nur ehrlich gegen uns selber sind. Auf eine solche aus dem Wesen der Sache sich ergebende Korrektur müssen wir vertrauen, wenn wir überhaupt philosophieren wollen. Im übrigen denkt unsere Göttin wie Manto im Faust: „Den lieb ich, der Unmögliches begehrt."

Dabei braucht man nicht zu verkennen, daß es eine Art von „Tiefsinn" bei der Behandlung von Weltanschauungsproblemen gibt, der in der Tat wissenschaftlich unerträglich ist, und daraus läßt sich dann verstehen, daß auch scharfsinnige und echt philosophisch gerichtete Denker von der Philosophie als strenger Wissenschaft verlangen, sie solle den Tiefsinn endlich als Unvollkommenheit erkennen. Er sei Sache der „Weisheit", begriffliche Deutlichkeit und Klarheit allein Sache der strengen Theorie. Von der Stufe des Tiefsinns müsse die Philosophie sich zur wissenschaftlichen Klarheit durchringen. Daher solle die Weltanschauungsphilosophie, deren außerwissenschaftliche Bedeutung für das Leben nicht in Zweifel gezogen zu werden braucht, auf den Anspruch, Wissenschaft zu sein, verzichten und aufhören, den Fortschritt der wissenschaftlichen Philosophie zu hemmen [1]). Auch darüber noch ein Wort, das unsere Bestimmung der Philosophie als Weltanschauungslehre vor Mißverständnissen schützt. Bei dem lebhaften Streit der Meinungen ist das vielleicht nicht überflüssig.

Wird die Weltanschauungslehre als Tiefsinn bezeichnet und unter Tiefsinn der Gegensatz zur Klarheit verstanden, ja darin ein Anzeichen des Chaos gesehen, das echte Wissenschaft in einen Kosmos zu verwandeln habe, dann ist die Ablehnung der Weltanschauungsphilosophie gewiß berechtigt. Es gibt einen Tiefsinn, der soviel wie Schwelgen im Dunkeln, im Geheimnis, im Paradox bedeutet, und durch ihn wird keine Wissenschaft gefördert. Das Bedürfnis, überall Undurchdringliches und Mysterien zu konstatieren, ist oft nur die Folge von Denkunfähigkeit oder auch Denkfeigheit und kommt meist auf sehr billige „Weisheit" hinaus. Im Grunde bedeutet diese Art Tiefsinn ein Zeichen von theoretischer Oberflächlichkeit. Allenfalls kann man sagen: es gibt Menschen, die religiös, künstlerisch oder ethisch in gutem Sinn „tief" veranlagt, theoretisch jedoch unbegabt sind, und die daher wissen-

1) Vgl. Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos, Bd. I, S. 339. Ich bemerke ausdrücklich, daß ich anderen Teilen dieser Abhandlung, besonders der Bekämpfung des Naturalismus und Historismus, gern zustimme.

Digitized by Google

schaftlich flach oder verworren werden, sobald sie zu philosophieren versuchen. Sie mögen vielleicht „Anregungen" geben, können aber mit ihrem Gestammel trotz der tiefen Gesinnung die Wissenschaft leicht verwirren. Solche Denker wird man daher mit Recht als „Weltanschauungsphilosophen" ablehnen.

Soll darum aber wissenschaftlicher Tiefsinn, der Hand in Hand mit Klarheit geht, überhaupt unmöglich sein? Ist darum jede Weltanschauungsphilosophie in Gegensatz zur Wissenschaft zu bringen? In die theoretische Tiefe der Probleme wird nur der klare Geist dringen, der nicht an der undurchsichtigen Oberfläche haften bleibt und überall dort Paradoxien und Geheimnisse wittert, wo er nichts mehr deutlich zu sehen vermag. Man bezeichne doch nicht Unklarheit mit dem schönen Ausdruck Tiefsinn! Damit fördert man nur die Tendenzen derer, die jeden in die Tiefe dringenden klaren Geist oberflächlich nennen, weil er vor ihren dunklen und verworrenen „Tiefen" keinen Respekt hat. Sobald Tiefsinn mit Klarheit zusammengeht, wie bei den großen Weltanschauungsphilosophen aller Zeiten, ist auch vom wissenschaftlichen Standpunkt nichts gegen den Tiefsinn der Philosophie einzuwenden

Ja wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen. Gerade dem angeblich tiefen und uferlosen Weltanschauungsgerede, das sich auf Glauben, Eingebung, Intuition oder „Ahndung" stützt, und das in der sogenannten Philosophie des Anti-Intellektualismus sich oft unangenehm vordrängt, kann mit Aussicht auf Erfolg nur eine wissenschaftliche Weltanschauungslehre entgegentreten. Die exakte, aber enge Philosophie, die an einem spezialistischen Ideal von Wissenschaftlichkeit orientiert ist, richtet da nichts aus. Das Streben nach Klarheit auch über die Weltanschauungsfragen wird der universal interessierte Mensch, also der Philosoph, niemals aufgeben. Verbannt man es aus der Wissenschaft, so schießt es als sogenannter Tiefsinn, jeder logischen Fessel ledig, um so üppiger ins Kraut und droht die Weltanschauungslehre zu überwuchern. Es bleibt also auch unter diesem Gesichtspunkt dabei: in der wissenschaftlichen Philosophie ist heute die Gefahr des Ueberschwanges geringer als die der Verarmung und Dürre. Vor Kurzsichtigkeit und Spezialistentum, nicht vor der Beschäftigung mit Weltanschauungsfragen haben wir uns in der Philosophie zu hüten.

Halten wir deshalb an dem Begriff unserer Wissenschaft fest, der zu all ihren großen und fruchtbaren Zeiten gegolten hat: sie geht auf das Ganze der Welt und den ganzen Menschen in seiner Stellung zu ihr. Das allein bedeutet echte „Liebe zum Wissen", also echte Philosophie. Der Eros, der mit Klarheit in die Tiefe dringt, um die scheinbaren Paradoxien der Welt und des Lebens denkend aufzulösen und begrifflich zu überwinden, ist auch nicht etwa ein Zeichen von Unbescheidenheit. Philosophie heißt ja Liebe zum Wissen, erhebt also nicht den Anspruch, es zu besitzen. So schied schon die Antike den Philosophen vom Sophisten. Zur intellektuellen Liebe aber hat der Bescheidenste ein Recht, ja als Philosoph die Pflicht, soweit von Pflicht zur Liebe die Rede sein kann, und Liebe ist stets überschwänglich: „Wer liebt, verschwendet allezeit." Solch unbekümmerter, vor keinem Wagnis zurückschreckender, rastlos vorwärtsdrängender Eros muß wirksam sein auch in der Wissenschaft, wo es das Höchste, die Voll-Endung gilt. Er wird erst dann zur Ruhe kommen, wenn er alles versucht hat.

Freilich ist zugleich das nicht zu vergessen: die Klärung der Weltanschauungsfragen schwebt dem System der wissenschaftlichen Philosophie nur als letztes Ziel vor, und der Weg dahin ist lang, vielleicht mühevoll. Die Stufen, die zum Ziel

Digitized by Google

führen, lassen sich nicht überspringen. Der Versuch, in einer einheitlichen Lebensanschauung den Sinn und die Bedeutung der Welt und unseres Daseins theoretisch zu verstehen, wird deshalb weniger in der allgemeinen Grundlegung und in der auf sie folgenden Behandlung der besonderen philosophischen Probleme als vielmehr erst in dem zusammenfassenden und abschließenden Teil des Systems in Angriff zu nehmen sein. Die Grundlegung stellt das theoretische Weltallproblem voran und entwirft damit für die Behandlung der Lebensprobleme nur den umfassendsten Rahmen. Doch gehört auch sie insofern schon zur Weltanschauungslehre, als sie zu zeigen hat, wie die Fragen der Weltweisheit und der Lebensweisheit, oder besser wie Seinsprobleme und Wertprobleme nicht für immer in zwei getrennte Gruppen auseinanderzufallen brauchen, sondern wie nur im Zusammenhang mit einer Lehre vom Weltall die Probleme des Lebens oder der Stellung des Menschen zu den Werten wissenschaftlich zu lösen sind. Insofern mußte auch bei der allgemeinsten Begriffsbestimmung unserer Wissenschaft gleich von ihren letzten Zielen geredet werden.

In welcher Richtung die Antwort auf die Lebensfragen liegt, läßt sich hier nicht einmal andeuten. Das kann nur verständlich werden, nachdem das System in seinen Umrissen vor uns steht. Daß erst dann theoretische Klarheit über den Sinn des Lebens möglich ist, bedeutet nur einen neuen Hinweis auf die Notwendigkeit des philosophischen Systems überhaupt.

IV.

Zeit und Ewigkeit.

Aber noch ein letztes Problem taucht bei der allgemeinen Bestimmung des Begriffs und der Aufgabe der Philosophie auf: wie ist Streben nach Klarheit über Weltanschauung in dem Sinn, daß dabei weniger die Welt- als die Lebensanschauung in Frage steht, auch nur v e r e i n b a r mit dem Streben nach Erkenntnis der voll-endlichen Totalität?

Was zum Ganzen der Welt gehört, d. h. zu allem zu rechnen ist, was es überhaupt gibt, ist damit zugleich der Veränderung in der Zeit entzogen, denn Veränderung kann nur i n n e r h a l b des umfassendsten Weltrahmens vor sich gehen. Der Rahmen selbst ist, weil unveränderlich, zugleich zeitlos. Auch wenn wir es für möglich halten, daß das endliche, d. h. zeitliche und partikulare Wesen des wissenschaftlichen Forschers in seiner historischen Bedingtheit ihn nicht an der Erfassung des Unveränderlichen, Uebergeschichtlichen und Zeitlosen hindert, wird man doch zweifeln, daß dadurch jemals Klarheit über den Sinn unseres L e b e n s zu gewinnen sei. Wir leben stets im Zeitlichen, und unsere Lebensanschauung muß daher immer auch unser Verhältnis zur Zeit betreffen. Wir können also die Zeitlichkeit in der Philosophie nicht verlassen wollen, falls wir Klarheit über unsere Lebensanschauung verlangen. Man darf geradezu sagen, daß eine Einsicht in unsere Stellung zur Welt ohne Kenntnis unserer Stellung in der Kultur, und das heißt ohne wissenschaftlich geklärtes g e s c h i c h t l i c h e s Bewußtsein, nicht denkbar ist. Selbst wenn jemand seine Zeit und ihre Kultur verachtet, muß er sie doch kennen, um zu ihr irgendwie Stellung zu nehmen. Kurz, es drängt sich schließlich der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit bei der Bestimmung der Philosophie der Vollendung auf und stellt uns von neuem vor die Frage, ob die Lehre vom Weltall zugleich Weltanschauungslehre sein kann.

Digitized by Google

Man hat unserer Wissenschaft ausdrücklich die Aufgabe gestellt, das Bewußtsein der Zeit, in der sie entsteht, auf einen theoretischen Ausdruck zu bringen, und wissenschaftlich geklärtes Kulturbewußtsein darf zum mindesten als Erfolg mancher der bedeutendsten philosophischen Systeme bezeichnet werden. Beschränkt man die Philosophie jedoch hierauf, so klingt diese Bestimmung wie eine Resignation. Trotzdem wird sie nicht allein von Denkern vollzogen, die antisystematisch oder gar antiuniversalistisch damit sagen wollen, über Zeitliches, also über Fragmente komme der Mensch doch nie hinaus. Die Bestimmung der Philosophie als Zeitbewußtsein stammt vielmehr von Hegel, nach dem das Wahre nur im System wirklich ist, und den lediglich ein wunderliches Mißverständnis für die relativistischen Strömungen der Mode als Zeugen anrufen kann. An seine Worte knüpfen wir an, um über das Verhältnis der systematischen Philosophie zu ihrer Zeit wie zur Zeit überhaupt oder über die Stellung der Weltanschauung zur Zeitanschauung wenigstens vorläufig Klarheit zu erhalten.

In der Vorrede zur Rechtsphilosophie, die gewiß nicht resigniert klingt, sondern in der die Worte stehen: „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft", heißt es zugleich: „Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt." Oder noch zugespitzter: „Es ist ebenso töricht, zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit" [1]).

Ist danach Zeitbewußtsein die einzige Aufgabe der Wissenschaft? Soll die Philosophie zur universalen „Zeitung" werden? Dürfen wir Hegels Ausspruch so verstehen, daß die Probleme, die aus dem Streben nach dem Zeitlosen entspringen, zu meiden sind? Oder müssen wir versuchen, auch hier über das Entweder-Oder und die daraus sich ergebenden Antinomien hinauszukommen und heterologisch das Zeitliche mit dem Zeitlosen zu verbinden? Wie aber soll das geschehen? Schließen Zeitliches und Ewiges einander nicht aus? Bleibt ihre Vereinigung nicht paradox? Sind wir hier nicht am Ende unseres Wissens?

Nur scheinbar besteht ein Widerspruch. Zeitanschauung und Weltanschauung, oder un-endlicher Prozeß, der stets unfertig ist, und voll-endetes Ganzes, das in sich ruht, fallen gewiß nicht zusammen. Aber sie schließen einander auch nicht in dem Sinn aus, daß die radikale Entgegensetzung von Zeitproblemen und Ewigkeitsproblemen oder die Konstatierung eines Entweder-Oder begründet wäre. Die Philosophie darf vielmehr als System weder in der Zeit aufgehen noch sich nur dem Zeitlosen, Ewigen zuwenden. Ja, es besteht zwischen Zeit und Ewigkeit sogar ein notwendiger Zusammenhang, und zwar von beiden Seiten her. Ihn zu erkennen, ist „tiefer" als das tiefsinnige Deklamieren über die Paradoxien im Verhältnis des Zeitlichen zum Ewigen. Im Grunde genügt sogar eine sehr einfache Ueberlegung, um die scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten zu beseitigen.

Einerseits wird die Zeit, um mit Hegel zu reden, nicht in Gedanken erfaßt, ohne daß man dafür einen Standpunkt ü b e r ihr gewonnen hat, und andererseits ist jedes System der Philosophie unvollständig, wenn es ihm nicht gelingt, auch die Zeit, und zwar die gegenwärtige Zeit m i t zu begreifen, indem es das Zeitlose oder Ewige begreift. Im Anschluß an einen Kantischen Satz kann man sagen: die Zeit ohne Zeitloses ist blind, und das Zeitlose ohne Zeit ist leer. Dem Einen fehlt die „Form", dem Andern der „Inhalt". Ein wissenschaftlicher Gedanke aber enthält

1) H e g e l, Werke, Bd. VIII, S. 19.

Digitized by Google

immer beides, das Eine und das Andere im innigen Verein. Erst die theoretische Reflexion muß darin das Zeitlose und das Zeitliche oder die Form und den Inhalt auseinanderhalten.

So hat es auch Hegel gemeint, und daher ist sein Satz nicht wörtlich zu nehmen. Er richtet sich gegen den Versuch, mit dem „Sollen" über die Gegenwart hinaus auf die Zukunft hinzuweisen. Ausdrücklich erklärt er: die Philosophie ist zeitloses Begreifen der Zeit. Darin schon steckt die Lösung des scheinbaren Widerspruchs, soweit sie in Kürze zu geben ist, und so können wir uns hier auf Hegel berufen, ohne uns sonst seinen Gedanken anzuschließen.

Was in Wahrheit begreift, der Begriff, muß zeitlos sein, denn er ist nur dann ein wahrer Begriff, wenn er für alle Zeiten gilt oder mit seiner Form ins Zeitlose hineinragt. Alles Begreifen der Zeit ist ein sich-über-die-Zeit-erheben in zeitlos Gültiges. Sonst ist es überhaupt kein Begreifen. Ebenso aber muß vielleicht umgekehrt immer etwas Zeitliches begriffen werden, wo überhaupt „etwas" begriffen wird. Sonst ist nicht-etwas, d. h. nichts begriffen. So verbindet sich das Zeitlose mit dem Zeitlichen im wissenschaftlichen Begriff, der weder blind noch leer sein darf. So vereint sich die zeitlos gültige Form, die erleuchtend das Zeitliche sehen und übersehen läßt, mit dem zeitlos wechselnden Inhalt, der allein das Licht reflektiert, zum sichtbaren Gedankengebilde. Auch Hegels Antipode Schopenhauer war der Meinung, daß der Begriff frei von der Gewalt der Zeit sei.

Was wir meinen, kann man auch so zum Ausdruck bringen. Bildet die Philosophie einen Begriff vom All, so ist dieser nur dann in Wahrheit universal, wenn er die Zeit mitumfaßt. Die Zeit ist also in der Welt oder ein Teil der Welt, und das Ganze kann nicht zeitlich wie ein Teil, sondern muß zeitlos, und zwar positiv, ewig sein. Umgekehrt gehört die Zeit als Teil der Welt notwendig zum Ganzen, ja vielleicht sind alle Teile irgendwie auch zeitlich, und insofern kann die Philosophie, falls sie das Ganze als umfassende Einheit aller seiner Teile begreifen will, nicht von der Zeit absehen. Auch aus diesem Grunde muß sie sowohl das Eine als auch das Andere, sowohl das Ewige als auch das Zeitliche beachten und beide zu vereinen suchen.

So folgt von Neuem: das Zeitliche und das Ewige, die Zeitanschauung und die Weltanschauung, das Un-endliche, Werdende und das Voll-endliche, in sich Ruhende, oder die Weltanschauung, die zugleich Zeitanschauung ist, und die Lehre vom Weltall, die seine zeitlos gültigen Formen erfaßt, dürfen im System der Philosophie, das die voll-endliche Totalität der Welt begreift, so wenig einen Widerspruch bilden, daß darin vielmehr nur zwei Seiten derselben Sache begrifflich getrennt sind, die sich verbinden lassen, ja im wissenschaftlichen Denken stets miteinander verbunden werden müssen. Insofern allein bleibt ein Unterschied, als die Philosophie sich entweder mehr der Zeit oder mehr dem Zeitlosen, Ewigen zuwendet. Sie hat einerseits die überzeitlichen Formen der Welt und des Lebens soweit wie möglich in ihrer Reinheit herauszuarbeiten und begrifflich zu isolieren und dann auf den zeitlichen Inhalt der Welt anzuwenden, um so aus ihm einen theoretisch erfaßten Kosmos zu gestalten. Abgesehen davon gibt es einmal Probleme, die alle Zeiten angehen und von denen manche auch tatsächlich alle philosophischen Zeiten beschäftigt haben. Sie können keine Lösung finden, die auf eine besondere Zeit eingeschränkt ist. Es gibt aber außerdem Probleme, die auf eine bestimmte Zeit beschränkt bleiben, weil sie mit vorübergehenden Erscheinungen der geschichtlichen Kultur untrennbar verbunden sind und daher mit ihnen wieder aus dem Gesichtskreis der Menschen verschwinden werden.

Digitized by Google

In ein vollständig ausgeführtes System der Philosophie würde auch die Behandlung solcher Fragen gehören. In den Umrissen, auf die wir uns beschränken, und vollends in der allgemeinen Grundlegung, haben sie zurückzutreten. Die eigentlich grundlegenden Probleme sind solche, die zu allen Zeiten wiederkehren. Beginnen müssen wir den Aufbau des Systems mit ihrer Behandlung schon deshalb, weil wir nicht vom Besonderen allmählich zum Allgemeinen aufsteigen wollen, sondern von vornherein den Begriff der Totalität ins Auge fassen, um von ihm aus dann die Gliederung des Ganzen zu verstehen. Das letzte Ganze aber ist als Ganzes, wie wir schon sagten, insofern zeitlos, als es den unveränderlichen Rahmen bildet, innerhalb dessen allein die zeitlichen Veränderungen vor sich gehen. Die Zeitlichkeit wird sich daher erst bei den besonderen Problemen geltend machen. In der allgemeinen Grundlegung ist hauptsächlich vom Zeitlosen zu reden und das Zeitliche nur insoweit zu berücksichtigen, als die Anwendung der zeitlosen Form auf den zeitlichen Inhalt als möglich verstanden werden muß.

Trotzdem kann ein System der Philosophie von vornherein das Bedürfnis haben, sich mit der Zeit, in der es entstanden ist, auseinanderzusetzen, um dann von ihr aus zum Zeitlosen vorzudringen, und der Gedanke daran liegt hier um so näher, als es eine der Tendenzen unserer Zeit ist, den Schwerpunkt ganz im Zeitlichen zu finden. In doppelter Hinsicht wird daher die Zeit für uns zum Problem. Es wäre auch ein vergeblicher Versuch, sie zu ignorieren. Jeder Forscher bleibt ein historisch bedingter Mensch und steht im Zusammenhang nicht nur mit dem Zeitlichen überhaupt, sondern zugleich, ja vor allem mit seiner Zeit. Darum ist es am besten, er redet ausdrücklich von ihr. Implicite wird er doch an sie denken. Es kann zur wissenschaftlichen Klarheit beitragen, wenn er seine Gedanken nicht für sich behält.

Aus diesem Grunde sei, bevor wir uns der systematischen Entwicklung des Weltallbegriffs zuwenden, noch auf die Philosophie unserer Zeit hingewiesen. Dazu haben wir um so mehr Veranlassung, als in ihren Strömungen, ja sogar in der Mode, sich manches findet, was eingehende Beachtung verdient. Wir bewegen uns seit Jahrzehnten philosophisch wieder in aufsteigender Linie und dürfen über dem Streben, zum Zeitlosen zu kommen, nicht Gefahr laufen, unter das Niveau der Zeit herabzusinken. Die eigene systematische Ueberzeugung soll an der Zeit gemessen oder gegen sie abgehoben werden. Doch genügt an dieser Stelle ein einleitender Hinweis auf das Charakteristische der philosophischen Zeitströmungen und auf den Gegensatz, in den wir uns zu ihr, trotz einer gewissen Gemeinschaft mit ihr, stellen müssen.

Zunächst erörtern wir in diesem Zusammenhang eine Frage, die schon gestreift, aber wieder zurückgeschoben wurde. Wir sehen in der Philosophie ein theoretisches Verhalten und suchen in ihr nichts anderes als das, was wir Wahrheit nennen. Dabei setzen wir voraus, daß die Wahrheit einen Eigenwert besitzt, oder daß es einen Sinn hat, nach Wahrheit um der Wahrheit willen zu streben. Darin steckt die weitere Voraussetzung, daß es Wahrheit gibt, die zeitlos gilt, und schon diese Voraussetzung wird in unserer Zeit Anstoß erregen. Sie schließt die Ueberzeugung ein, daß es in sich ruhende oder „absolute" Wahrheit gibt, an der alle philosophischen Ansichten vom Weltall zu messen sind. Von einem Absoluten wollen weitverbreitete Tendenzen unserer Tage überhaupt nichts wissen. Der Grund dafür aber ist wieder der, daß sie den Schwerpunkt auf das Zeitliche legen. Mit der Verzeitlichung der Welt kommen sie zu der Lehre, daß alles r e l a t i v sei. Für den theoretischen Menschen bedeutet

Digitized by Google

dies, daß er auch von einer absoluten Wahrheit nicht reden darf. Nur relativ Wahres kann er suchen und finden wollen.

An solchen Meinungen dürfen wir nicht vorübergehen, denn mit ihnen scheint zugleich das, was wir bisher über Begriff und Aufgabe der Philosophie festgestellt haben, wieder in Frage gestellt. Gibt es kein Recht, in der Wahrheit einen zeitlosen oder absoluten Wert zu sehen, der um seiner selbst willen zu suchen ist, und mit dessen Erfassen wir selbst uns über die Zeit erheben, dann besteht für den theoretischen Menschen überhaupt nichts Zeitloses oder Ewiges über dem zeitlichen Fluß des Geschehens. Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens oder nach der Stellung des Subjekts zur Welt läßt sich dann theoretisch nicht mit Aussicht auf Erfolg erörtern, und vollends muß es als ein hoffnungsloses Unternehmen erscheinen, in einem System der Philosophie das Ganze der Welt begrifflich zu erfassen. Alle Bestrebungen, in denen wir das Wesen des philosophischen Denkens fanden, ruhen in der Ueberzeugung eines überzeitlichen, unbedingten, absoluten Gegensatzes von wahren und falschen Gedanken und im Glauben, daß es uns möglich ist, vom Falschen zum Wahren vorzudringen. Mit der Relativierung des All verliert also jedes philosophische Streben in der hier festgestellten Bedeutung seinen Halt.

Formuliert man den Relativismus in dieser umfassenden Weise, die allein dem Begriff des Relativen als dem eines allgemeinen philosophischen Prinzips entspricht, so gehört er freilich nicht unserer Zeit allein an. Er ist fast so alt wie die Philosophie und kehrt in ihrem Entwicklungsgang immer wieder. Schon die antike Skepsis hat seine Grundlagen so durchgebildet, daß es späteren Denkern nicht gelingen konnte, zu wesentlich neuen relativistischen Gedanken zu kommen. Ja, wer die Geschichte der Philosophie kennt, wird vielleicht finden, daß die älteren Formen, besonders die griechischen, interessanter, weil konsequenter sind als die zeitgenössischen, die oft bei matten Halbheiten stehen bleiben. Doch scheint andererseits der Umstand, daß der Relativismus alt ist, nicht gegen seine sachliche Bedeutung zu sprechen. Im Gegenteil, man kann glauben, es müsse in ihm ein berechtigtes Denkmotiv stecken, da er zu den verschiedensten Zeiten auftaucht. Sind wir daher an der Schwelle der Philosophie nicht auch abgesehen von der Rücksicht auf Zeitströmungen genötigt, wenigstens mit der konsequenten Form des Relativismus uns gründlich auseinanderzusetzen?

Wenn wir eine eingehendere Stellungnahme zum modernen Relativismus wie zum Relativismus überhaupt trotz der Bedeutung, die man ihm heute wieder einmal beilegt, innerhalb des Systems nicht für notwendig halten, so liegt der Grund dafür im folgenden. Für die Prinzipien der Philosophie kommt nur ein Relativismus in Betracht, der mit der Relativierung des All ernst macht, d. h. die Behauptung der Relativität nicht auf diesen oder jenen Teil der Welt beschränkt. Je mehr aber der universale Relativismus sein eigenes Prinzip durchführt, um so sicherer gerät er damit in das Gebiet der theoretischen Absurdität. Deshalb bedarf er keiner Bekämpfung von außen her. Er löst sich selber auf. Das allein gilt es zu zeigen. Damit meinen wir nicht nur die oft hervorgehobene schlichte Wahrheit, daß der Relativismus selber nicht wahr sein kann, falls es keine absolute Wahrheit gibt. Freilich könnte schon die Erinnerung hieran genügen. Die Aufhebung jedes Absoluten macht allein einen relativen Relativismus möglich, und dieser setzt etwas Absolutes voraus. Aber manchem erscheint vielleicht diese Ueberlegung zu einfach, und wir fassen deshalb ausdrücklich den Relativismus als Theorie ins Auge. Dann brauchen wir nur den Begriff des Relativen klarzustellen und können die Ansicht, die ihn

Digitized by Google

zur Grundlage einer allgemeinen Theorie vom Weltall machen will, ihrer eigenen Entwicklung überlassen.

Zunächst setzen wir zu diesem Zweck den Relativismus ausdrücklich mit dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit in Beziehung. Die Relativisten der Zeitlichkeit stützen sich darauf, daß jeder Gedanke ein zeitliches Produkt ist, und daß alles Zeitliche sich verändert. Absolute Wahrheit könne es nicht geben, denn sie müsse unveränderlich sein. Das klingt plausibel. Denken wir jedoch die Behauptung zu Ende, so können wir auch den Relativismus nur als ein zeitliches Produkt ansehen und müssen ihn daher mit anderen zeitlichen Produkten in eine Reihe stellen. Dann aber hat er im Prinzip nichts mehr vor den Theorien voraus, die er bekämpft. Ist er im Recht damit, daß es nur Zeitliches gibt, so gehört er selbst zum Zeitlichen und vermag sich also ebensowenig wie irgendeine andere Theorie über das Zeitliche zu erheben. Er stellt lediglich ein veränderliches Stadium der zeitlichen Entwicklung dar und muß damit rechnen, von anderen Stadien früher oder später abgelöst zu werden. So kommen wir zu schon erörterten Gedanken. Man kann sich beim Denken nicht auf das Zeitliche als bloß Zeitliches beschränken. Man muß einen Begriff vom Zeitlichen bilden, und dieser ist notwendig frei von der Gewalt der Zeit. Ebenso kann der Begriff des Relativen als Begriff nicht selbst relativ sein. Sonst hebt der Relativismus sich auf. Zieht man alles in den Strom der zeitlichen Entwicklung, so läßt sich mit demselben Recht behaupten, daß alles wahr sei, wie daß nichts wahr sei, und damit ist man beim Widerspruch als dem letzten „Standpunkt" oder beim theoretischen Nihilismus angelangt. Der Relativismus hat sich ins wissenschaftliche Nichts aufgelöst.

So zeigt sich von neuem: nur wenn man sowohl Zeitliches als auch Ewiges, sowohl Relatives als auch Absolutes voraussetzt, kommt man zu irgendeiner Theorie. Jeder Versuch, ausschließlich Zeitliches anzuerkennen, oder die Behauptung, daß alles zeitlich sei, schließt den Versuch ein, sich durch Verabsolutierung des Zeitlichen über das Zeitliche zu erheben, und ist daher von vornherein sinnlos. Der Relativismus muß sich selbst ausnehmen, wenn er „alles" für relativ erklärt.

Doch vielleicht erscheint auch diese Betrachtungsweise noch zu schematisch und deshalb nicht überzeugend. Wir stellen daher noch genauer fest, was das Wort „relativ" bedeutet, und was wir daher bei den Begriffen einer relativen Wahrheit und einer Welt des bloß Relativen zu denken haben. Dann wird sich zugleich in unzweideutiger Weise ergeben, welcher relative Wahrheitsgehalt im Relativismus steckt, und so auch die positive Bedeutung des Relativismus zutage treten. Irgendeine Bedeutung kommt dem Begriff des Relativen gewiß zu. Worin besteht sie?

Man wird nicht bestreiten, daß der Relativismus ohne einen Begriff vom Relativen als Theorie nicht bestehen kann. Was haben wir also unter dem Wort „relativ" zu verstehen, falls wir damit überhaupt einen theoretischen Sinn verbinden wollen? Schon die Antwort hierauf muß zeigen, was es mit dem Relativismus auf sich hat. Man will doch nicht nur, wie es heute vielfach geschieht, vom Relativismus reden, sondern auch etwas dabei denken können.

Relativ ist alles, was nicht in sich ruht, sondern in Beziehung zu einem Andern steht, von dem es in irgendeiner Weise abhängig gedacht wird. Relative Wahrheit z. B. hat keinen eigenen Bestand, sondern gilt lediglich mit Rücksicht auf ein Subjekt, das sie für wahr hält, und verschiedenen Subjekten kann Verschiedenes wahr scheinen. Die klassische Formulierung des erkenntnistheoretischen Relativismus steckt in der Lehre des Protagoras, daß der Mensch, d. h. das einzelne Individuum das

Digitized by Google

Maß aller Dinge sei. Auf keinen Fall ist aus dem Begriff des Relativen, falls das Wort nicht seinen Sinn verlieren soll, der Begriff der Beziehung und damit der Begriff des Anderen fortzuschaffen, zu dem etwas in Beziehung stehen muß, damit es ein Relatives bleibt. Schon wenn man daran denkt, wird man verstehen, wie notwendig die Frage ist: eignet sich der Begriff des Relativen zur Grundlage einer Philosophie, d. h. zur Lehre vom Ganzen der Welt, oder führt irgendeine theoretisch durchführbare Weltansicht mit Recht den Namen des Relativismus?

Wollen wir zu voller Klarheit kommen, so müssen wir mehrere Arten der relativistischen Philosophie unterscheiden. Einige Relativisten treten von außen an das theoretische Gebiet des Erkennens heran und finden in ihm nicht das, was sie suchen. Sie merken: das Absolute, welches sie als selbstverständlich in ihrer außerwissenschaftlichen Weltanschauung besitzen, wird vom Erkennen nicht, wie sie es wünschen, erfaßt. Wenn sie infolgedessen zu Relativisten werden, halten sie zwar an ihrem Absoluten nach wie vor fest, aber sie nennen ihre Ansichten trotzdem relativistisch, weil sie das Absolute jeder Erkenntnis, die es als Absolutes zu begreifen beansprucht, entziehen wollen. Sie tun das entweder, weil alle Erkenntnis ihnen als bloße Erkenntnis nicht genügt, oder auch weil sie das Erkennen des Absoluten als etwas fürchten, das ihren atheoretischen Glauben an das mehr als Relative antasten könnte. Oft gehen beide Motive eng zusammen. Doch welche atheoretischen Momente auch zugrunde liegen mögen, stets setzen diese Relativisten die theoretische Wahrheit zum Vorletzten herab, um dem Erkannten etwas Außertheoretisches als das Letzte entgegenzustellen. Sie kommen also zu einem Relativismus, der in der theoretischen Welt einen bloßen Weltteil sieht, und wir müssen daher hier von einem außer- oder übertheoretisch gegründeten Relativismus des Theoretischen sprechen. Der liegt z. B. auch dort vor, wo man die „Anschauung" für absolut hält und jeden Begriff als nur relativ zu ihr gelten lassen will.

Andere Relativisten bleiben innerhalb des theoretischen Gebietes, weil schon dieses für sie alles umfaßt, womit sie sich beschäftigen. Sie suchen den Begriff des Absoluten sozusagen von innen her aufzulösen und damit überhaupt aus der Welt zu schaffen. Der Unterschied zwischen den beiden Arten des Relativismus ist für die außerwissenschaftliche Weltanschauung sehr bedeutungsvoll. Der übertheoretische Relativist, der alles Erkennen relativiert, um damit sein Absolutes dem Erkennen zu entziehen und es dadurch um so sicherer zu stellen, wird in seiner Gesamthaltung dem Leben gegenüber positiv gerichtet sein, während der Denker, der innerhalb der theoretischen Sphäre bleibt und nichts außerhalb ihrer anerkennt, durch ihre Relativierung um so mehr zu skeptischen und nihilistischen Tendenzen getrieben werden muß, je konsequenter er verfährt. Trotzdem ist dieser Gegensatz der außerwissenschaftlichen Weltanschauung für die Frage, die uns hier beschäftigt, ohne wesentliche Bedeutung. Lediglich der theoretische Relativismus und seine Argumente sind zu prüfen, denn der übertheoretische Relativist hört selber auf, Relativist zu sein, sobald er seine Ansicht theoretisch formuliert. Er redet dann von einem Absoluten, das er nicht antasten will, und erkennt es damit irgendwie auch theoretisch als Absolutes an, mag er es im übrigen für völlig unerkennbar erklären. Er bleibt also theoretisch bei einer Halbheit. Schon die Aussage, daß es überhaupt ein Absolutes gibt, das der Erkenntnis entzogen ist, und daß die Erkenntnis daher nur vom Relativen handeln könne, bedeutet eine Art Erkenntnis

Digitized by Google

des Absoluten. Als konsequent relativistisch ist diese Ansicht nicht zu bezeichnen. Sie behält allein innerhalb eines Absolutismus ihren Sinn, und wenn man für sie einen Namen sucht, sollte man sie lieber Agnostizismus nennen. Für unsere Erörterungen scheidet sie mit ihren atheoretischen Bestandteilen gänzlich aus. Hier kommt allein der Relativismus in Betracht, der das Absolute im theoretischen Gebiet ablehnt und sich um das außertheoretische Gebiet überhaupt nicht kümmert. Wie müssen seine Gedanken sich gestalten?

Macht der Relativist mit der Ablehnung des Absoluten Ernst, so wird er sagen, daß alles relativ ist. Das aber bedeutet, falls das Wort relativ einen Sinn behalten soll, daß das All des Denkbaren nur besteht, insofern es auf etwas Anderes bezogen wird, und wer diesen Satz für wahr hält, hat ihn nicht verstanden. Das Wort „alles" kann nicht selbst etwas Relatives meinen, das es lediglich in Beziehung auf etwas Anderes gibt, denn wenn alles zu einem Andern, als es selbst ist, in Beziehung steht, so ist es eben noch nicht „alles". Jedes Relative setzt ein Anderes, als es selbst ist, voraus. Also macht der Begriff des Relativen es unmöglich, alles zu relativieren. Das Wort „alles" verliert seinen Sinn, wenn es nicht das meint, was jedes andere ein schließt, und das Wort „relativ" verliert seinen Sinn, wenn es nicht auf etwas hinweist, das davon aus geschlossen ist, relativ zu sein. Der Relativist kann sein eigenes Prinzip nur mit Hilfe eines Absoluten universal gestalten, d. h. er hebt den Relativismus auf, indem er ihn als universalen Relativismus formuliert. Gibt er das nicht zu, so kommt er zu einer Absurdität. Alles ist relativ heißt dann: das Absolute ist das Relative. Dies wird niemand behaupten wollen, der die Worte versteht. Der Begriff des Relativen läßt sich sinnvoll nur auf Teile der Welt, niemals auf das Ganze anwenden. Den Begriff des Ganzen aber kann man nicht entbehren, denn ohne ein Ganzes gibt es auch keine Teile. Daher gibt es kein Relatives, falls es kein Absolutes gibt. Alles ist niemals bloß das Eine, das auf ein Anderes bezogen wird, sondern alles ist immer das Eine und das Andere, auf welches man das Eine bezieht. In dem Einen und dem Andern zusammen haben wir dann aber das Absolute, innerhalb dessen ein Relatives überhaupt erst möglich wird.

Doch vielleicht kann man nach einem Ausweg suchen, um den Relativismus trotzdem zu retten. Man wird das Andere, auf das man etwas beziehen muß, um es zu relativieren, selbst wieder zu einem neuen Anderen in Beziehung setzen und mit dieser Relativierung beliebig weiter fortfahren. Das ist möglich. Aber solange man nur ein Anderes denkt, das selbst wieder relativ genannt werden darf, ist man mit dem Denken noch nicht zu Ende, d. h. man hat noch keinen Begriff vom Ganzen der Welt gedacht und darf daher auch nicht sagen, daß alles relativ sei. Es fehlt noch das, worauf das Wort „alles" allein paßt. Das Relative bleibt, soweit man seine Reihe auch fortsetzen mag, ein Weltteil, zu dem noch ein anderer, ihn ergänzender Teil gehört, und mit dem zusammen das noch so umfassend gedachte Relative erst das Ganze bildet. Davon war mit anderen Terminis schon die Rede. Das Un-endliche weist mit Notwendigkeit auf das Voll-endliche hin. Die Totalität der Welt ist niemals bloß negativ, sondern positiv unendlich zu denken. Deshalb hilft auch der Ausweg der endlosen Reihenbildung nicht, falls er den Satz begründen soll, daß alles relativ sei. Lediglich weil alle Teile relativ zu denken sind, gibt man sich der Täuschung hin, es habe einen Sinn, auch das Ganze relativ zu nennen.

Zu dieser Täuschung trägt vielleicht noch der Umstand bei, daß man das Andere,

Digitized by Google

durch Beziehung auf welches das Eine erst relativ wird, nicht allein zu einem neuen Anderen, sondern endlich auch wieder zu dem Einen, von dem man ausgegangen ist, in Beziehung setzen kann, um so den Kreis des Relativen zu schließen. Doch hebt diese Korrelation des Einen und des Anderen vollends den Gedanken des Absoluten nicht etwa auf, sondern es bleibt nun erst recht dabei, daß das Eine und das Andere zusammen das Absolute bilden, sobald das Andere in Wahrheit alles Andere umfaßt, also der Begriff, den man bildet, universal ist. Wie man das Universum zu denken hat, mag völlig problematisch sein. Nur das steht fest: jedes Universum ist absolut zu denken. Sonst wäre es kein Universum. So zeigt sich in der einfachsten Weise, wie der Begriff des Relativen den des Absoluten nicht etwa vernichtet, sondern als notwendige Ergänzung fordert, und wie man nur den Relativismus zu Ende zu denken braucht, um zum Absolutismus zu kommen. Universaler Relativismus setzt das Korrelative absolut.

Gewiß verliert umgekehrt auch der Begriff des Absoluten seinen Sinn ohne den des Relativen. Das Eine ist nie ohne das Andere zu denken. Die Relation, die das Eine mit dem Andern sowohl verbindet als auch von ihm trennt, läßt sich durch kein Denken aus der Welt schaffen. Sie gehört ebenso wie der Begriff des Absoluten oder Ganzen, innerhalb dessen allein es Relatives oder Teile gibt, zu den Grundlagen jeder wahrhaft universalen Philosophie. Das wird innerhalb des Systems noch genau zu zeigen sein. Hier muß vorweggenommen werden: dadurch, daß wir den Relativismus, der meint, das Relative ohne Beziehung auf ein Absolutes denken zu können, ablehnen, treten wir nicht etwa für einen Monismus des Absoluten ein, d. h. wollen nicht sagen, daß das Absolute etwas „Einheitliches" im Sinne des Unterschiedslosen sei. Es wird sich vielmehr zeigen, weshalb grade das Absolute stets aus dem Einen und dem Andern besteht. Das läßt sich jedoch erst später klären. Trotzdem weisen wir schon an dieser Stelle darauf hin, um noch begreiflich zu machen, warum der Relativismus von manchen Denkern mit einer sonst unverständlichen Zähigkeit festgehalten wird. Vielleicht schwebt ihnen dabei die Meinung vor, nach der erst die Beziehung des Einen auf das Andere das Absolute ist. Sie fühlen unklar, daß aus dem, was sie denken, der Begriff der Relation nicht wegzudenken ist, und sie glauben, daß daraus der Relativismus folge. Sie übersehen, daß, sobald sie das Eine und alles Andere, also universal denken, sie zwar eine Relation, aber nicht mehr etwas Relatives, sondern etwas Absolutes in Gedanken haben. Sie verwechseln eine Ansicht, die man Relationismus nennen kann, mit dem Relativismus.

In Wahrheit bildet der Relationismus, der jedes Etwas als Beziehung des Einen zum Andern bestimmt, und der daher auch das Absolute nur als Relation der Relata zu denken vermag, den schlimmsten Feind des Relativismus. In ihm ist alles Berechtigte der zeitgemäßen antiabsolutistischen Gedanken in einem Absoluten „aufgehoben", um mit Hegel zu reden, und so der Relativismus restlos vernichtet. Gerade vom Standpunkt des umfassenden Relationismus, der überall das Eine und das Andere sieht und so erst zu einem wahrhaft universalen Denken kommt, wird die Absurdität des Relativismus am klarsten: wer Relatives denkt, denkt notwendig Absolutes, mit Rücksicht auf welches er das Relative relativ setzt, und sobald er sich daher weigert, Absolutes zu denken, behält er auch kein Relatives mehr. Daran muß der Relativismus scheitern, soweit er mit klaren Begriffen arbeiten, also mehr als eine Phrase sein und sich auf das theoretische Gebiet beschränken will.

Freilich kann man meinen, daß der Relativist nie zu widerlegen sei, denn er

Digitized by Google

braucht den Nachweis, daß seine These eine logische Absurdität enthält, nicht als Widerlegung anzuerkennen. Da für ihn nichts absolut ist, läßt er auch die Notwendigkeit, widerspruchsfrei zu denken, nicht als absolut gelten. Insofern bleibt er in der Tat unwiderleglich. Wo die Voraussetzung jeder Widerlegung in Frage gestellt wird, hört alles Widerlegen auf. Nur ist damit zugleich jede positive Begründung des Relativismus aufgehoben, und so stellt der konsequente Relativismus sich selbst als theoretischen Nihilismus dar, führt also auf die Form hinaus, die wir nicht weiter zu erörtern brauchen, weil ihre Zurückweisung als Theorie denn doch — zu leicht ist. Sogar die Bezeichnung des Nihilismus verdient dieser Relativismus allein vom Standpunkt einer Ansicht, die ein Absolutes anerkennt. Er selbst vermag als das theoretische Nichts sich nicht einmal einen theoretisch sinnvollen Namen beizulegen und kommt als „Standpunkt" überhaupt nicht in Betracht.

Insofern darf man sagen, daß ein völlig konsequenter Relativist noch nie existiert hat. Es gibt nur relative Relativisten, und die kommen ohne ein Absolutes nicht aus, auf das sie alles beziehen, um es zu relativieren. Der absolute Relativismus ist eine fable convenue. Es wäre gut, wenn man in der Wissenschaft aufhörte, von Relativismus als einer Philosophie, d. h. einer universalen Betrachtung zu reden. Im Anfang des europäischen Philosophierens hatte der Versuch, ihn durchzuführen, einen Sinn. Es galt, den Gedanken des Relativen zu Ende zu denken. Nachdem das einmal geschehen ist, hat der theoretische Relativismus an Interesse eingebüßt.

So bleiben allein die außertheoretischen oder relativen Relativisten von Bedeutung. Doch kommen sie lediglich als Gegenstände der Untersuchung, d. h. als Vertreter einer außerwissenschaftlichen Weltanschauung, nicht als theoretische Philosophen in Betracht. Unsere Gegner sind sie nur insoweit, als sie sich auf den theoretischen Relativismus stützen. Wenn sie das tun, kann man sie lediglich auf die theoretische Armseligkeit und Widersinnigkeit ihres Stützpunktes hinweisen. Haben sie eingesehen, wie jede theoretische Formulierung des Relativismus als eines universalen Prinzips zur Absurdität führt, dann wird ihnen vielleicht auch ihr außertheoretischer Relativismus ins Wanken geraten.

Mit Rücksicht hierauf sei noch eine letzte Bemerkung hinzugefügt. In außertheoretischer Form hat der Relativismus Anhänger auch unter bedeutenden Geistern gehabt, die freilich nicht zu den eigentlich wissenschaftlichen Philosophen zu zählen sind. Sogar Aeußerungen von Goethe kann man so interpretieren, daß sie auf relativistische Tendenzen hinauszukommen scheinen. Wenn Goethe z. B. sagt: „Was fruchtbar ist, allein ist wahr", so klingt das relativistisch. Die Wahrheit scheint damit ihres Eigenwertes beraubt und in den Dienst der Fruchtbarkeit gestellt. Jeder theoretische Mensch wird die Berechtigung dieser Ansicht ablehnen, schon deshalb, weil sie als rein theoretische Wahrheit betrachtet sich selbst aufhebt. Aber geben wir einmal dem außertheoretischen Relativismus alles zu, was er behauptet, um zu sehen, ob er wenigstens in sich konsequent und folgerichtig denkt. Wir fragen: ist er selber fruchtbar mit Rücksicht auf die Stellung, die er dem theoretischen Verhalten zur Welt anweist?

Die Antwort darauf läßt sich am besten im Anschluß an ein anderes Wort Goethes geben, das zu zitieren um so näher liegt, als es verhältnismäßig unbekannt ist. Es findet sich in den Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Diwans und lautet: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt-

Digitized by Google

und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag."

Für den theoretischen Menschen und die Wissenschaft stellt der Relativismus nichts anderes als eine Form des U n g l a u b e n s dar, und aus diesem Grunde kann sogar eine Philosophie, die nur „fruchtbar" sein will, nichts mit ihm anfangen. Der Relativismus ist das theoretisch schlechthin Unfruchtbare. Auch als theoretische Menschen müssen wir „glauben", soweit wir theoretisch glauben dürfen. Zu diesem fruchtbaren Glauben aber gehört die Ueberzeugung, daß i r g e n d eine Wahrheit unabhängig von uns, also absolut gilt, die zu erfassen unsere Aufgabe ist, oder daß es irgend etwas Absolutes gibt, das sich irgendwie erkennen läßt. Ohne diesen theoretischen „Glauben" entsteht überhaupt keine Theorie, also auch keine wissenschaftliche Philosophie. Insofern dürfen wir ebenfalls sagen, daß konsequente Relativisten als Philosophen gar nicht existieren. Wo die Denker, die sich Relativisten nennen, nach dem Ganzen der Wahrheit suchen, zeigen sie damit durch die Tat, daß sie an ihre relativistischen Theorien selber nicht „glauben". Weiter brauchen wir uns nach dieser Feststellung mit der Erkenntnis des Unfruchtbaren nicht abzuquälen. In einer Zeit, in der keine relativistische Mode herrscht, wäre die Beschäftigung damit überhaupt nicht nötig gewesen.

Im folgenden interessiert uns die Philosophie unserer Tage nur soweit, als sie in Wahrheit Philosophie ist, d. h. irgendein All der Welt und damit irgendein Absolutes voraussetzt, das sie zu erkennen sucht, soweit es sich erkennen läßt, und mit Beziehung auf das dann alles Andere relativ wird. Doch kann es sich in diesen einleitenden Bemerkungen wieder nur um eine Andeutung dessen handeln, was dabei heute im Vordergrunde steht.

Will man ein Schlagwort, um das zu bezeichnen, worin der eigentlich „moderne" Denker sein Absolutes sucht, so eignet sich am besten der Ausdruck L e b e n dafür. Vielfach strebt man in unserer Zeit eine Philosophie des Lebens an, deren Tendenz es ist, a l l e s als Leben zu begreifen. Das läßt sich leicht zum Bewußtsein bringen. Denker, die in anderer Beziehung weit auseinander gehen, zeigen mit Rücksicht darauf überraschende Verwandtschaft. Man braucht nur an Nietzsche, an Bergson, an William James zu erinnern, die wohl die drei meistgenannten Philosophen unserer Tage und zugleich nach Geist, Herkunft und Nationalität so verschieden wie möglich sind. Philosophen des Lebens wollen sie alle sein, d. h. im Leben sehen sie das letzte Prinzip der Welt. In derselben Richtung bewegt sich das Denken von vielen Anderen, deren Namen nicht genannt zu werden brauchen. Nur das allgemeine Prinzip ist wichtig, und dies stellen wir schließlich noch klar, um den Punkt zu bezeichnen, an dem wir mit der Philosophie unserer Zeit uns berühren. Sowohl das Gemeinsame als auch Gegensätzliche sei angedeutet [1]).

[1]) Eine ausführliche Behandlung findet sich in meinem Buch: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, 1920. Sein Inhalt ist zum größten Teil im Zusammenhang mit dem Inhalt dieser allgemeinen Grundlegung der Philosophie entstanden. Da die Gedanken im einzelnen jedoch für das Verständnis hier nicht unentbehrlich waren, habe ich sie gesondert veröffentlicht.

Digitized by Google

Zu diesem Zweck empfiehlt es sich, in der modernen Lebensphilosophie zwei Richtungen voneinander zu unterscheiden. Die eine legt Wert auf das Leben als das Unmittelbare, Ursprüngliche und Anschauliche, und insofern ist von einer intuitiven Lebensphilosophie zu sprechen. Die andere ist mehr an der Wissenschaft von den Lebewesen oder den Organismen, also an der Biologie orientiert und trägt insofern einen biologistischen Charakter. Er ist für die eigentlichen Modephilosophen Nietzsche und Bergson wesentlich. Freilich gehen vielfach beide Bewegungen, die intuitive und die biologistische, durcheinander. Ja grade das ist für unsere Zeit charakteristisch. Aber im Interesse der begrifflichen Klarheit sind die Denkmotive zu trennen. Das „Erlebnis" im weitesten Sinn, das man anschaulich erfassen will, fällt in keiner Weise mit dem „Leben", das die Biologie erforscht, zusammen. Gemeinsam bleibt trotzdem allen Richtungen der Lebensphilosophie die Betonung des Gegensatzes zu jedem bloßen Verstandesprinzip und besonders zu allem Mechanismus. Antiintellektualistische oder voluntaristische und ebenso evolutionistische Tendenzen, die das Stabilitätsprinzip bekämpfen, finden sich bei den verschiedensten Denkern unserer Tage, die über das Leben philosophieren.

Zweifellos steckt darin etwas Berechtigtes. Aber ebenso gewiß ist mit dem Begriff des bloßen Lebens, zu dem man alles in Beziehung setzen will, oder mit Rücksicht auf den alles relativ sein soll, mag man dabei mehr an das intuitive Erlebnis oder mehr an das Leben der Organismen denken, in der Philosophie allein nicht auszukommen. Selbst wenn man eine Philosophie des Lebens anstrebt, wird man etwas brauchen, was nicht nur Leben ist, also das Leben nicht verabsolutieren dürfen. Das Denken über das Leben geht niemals im Leben selber auf. Es setzt vielmehr das Leben notwendig zu einem Anderen des Lebens in Beziehung. Daher muß die Philosophie des Lebens, die wir in dem folgenden System versuchen, mehr als Philosophie des bloßen Lebens sein. Nur bei der Bekämpfung gemeinsamer einseitig rationalistisch oder mechanistisch denkender Gegner können wir mit der Modeströmung zusammengehen.

Etwas anderes hängt mit der Lebensphilosophie eng zusammen, das sofort zutage tritt, wenn man an ihren bedeutendsten deutschen Vertreter, Friedrich Nietzsche, denkt. Er erstrebte mit seiner Philosophie des Lebens zugleich das, was er eine Umwertung aller Werte nannte. Allerdings hat die Umwertung, soweit sie nur Wertprophetentum ist, oder wie Zarathustra ein „Du sollst" predigt, mit wissenschaftlicher Philosophie noch nichts zu tun. Aber durch Nietzsches Einfluß ist nicht allein der Ausdruck „Wert" zu einem beliebten Schlagwort geworden, sondern es sind auch sachlich die Wertprobleme wieder in den Vordergrund getreten, und das ist ebenso wie die Bekämpfung des einseitigen Intellektualismus und des „tötenden" Mechanismus zu begrüßen. Auf die Bedeutung der Wertprobleme wiesen wir schon bei der Erörterung des Begriffs der Welt- und Lebensanschauung hin. Doch suchen wir im folgenden zu zeigen, daß sie nicht nur für die Lebensanschauung im engeren Sinn, sondern für jeden Teil der Philosophie von entscheidender Bedeutung sind. Ja, wir können unsere Philosophie der Voll-Endung in ihrer Gesamtheit als Philosophie der Werte bezeichnen. In dieser Hinsicht also schließen wir uns ebenfalls bewußt den Strömungen der Zeit an.

Zugleich besteht jedoch hier wieder auch ein Gegensatz zu ihnen, und er hängt mit dem zuerst erwähnten aufs engste zusammen. Die moderne Philosophie der Werte ist meist mehr eine Philosophie des wertenden Lebens als der Werte selbst, und das bedeutet, daß sie den Wert nicht von dem realen Akt des Wertens zu unter-

Digitized by Google

scheiden, also als Wert überhaupt nicht zu begreifen vermag. Gerade dies aber ist notwendig. Es kommt alles darauf an, daß man mit dem viel gebrauchten und mißbrauchten und doch unentbehrlichen Schlagwort „Wert" endlich einen klaren und unzweideutigen B e g r i f f verbindet. Wenn man das tut, so gelangt man, wie wir zeigen wollen, zu folgendem Ergebnis. Ebenso wie für eine umfassende Philosophie des Lebens das bloße Leben nicht genügt, weil es noch etwas Anderes als Leben gibt und das Leben zu dem Anderen des Lebens in Beziehung gesetzt werden muß, so reicht auch bei einer Philosophie der Werte die Betrachtung des wertenden Menschen nicht aus. Wir müssen ihn vielmehr zu d e n Werten in Beziehung bringen, die einen von ihm unabhängigen Bestand haben, also gerade nicht Produkte der bloßen Wertung sind, sondern umgekehrt dem wertenden Leben erst die Richtung und den Gehalt verleihen. Die „Welt der Werte" ist trotz des vielen Redens von den Werten bisher in ihrer Eigenart und Mannigfaltigkeit noch wenig erforscht, und auch hier stellen wir uns daher bei der Anknüpfung an das Modewort zugleich zur Bewegung der Zeit in einen Gegensatz.

Wollen wir das durch einen Hinweis auf die Vergangenheit unserer Wissenschaft zum Ausdruck bringen, so können wir sagen: der Begründer der Wertphilosophie, wie wir sie verstehen, ist nicht Nietzsche, sondern Kant. Nietzsche wird unter diesem Gesichtspunkt zum Kantepigonen, und so ungeheuerlich das historisch erscheinen mag, so ist es doch sachlich notwendig, daß man Nietzsches Anregungen in den Zusammenhang mit der Transzendentalphilosophie bringt, wenn man sie wissenschaftlich fruchtbar erhalten will. Umgekehrt wird die Transzendentalphilosophie nur dann wahrhaft „lebendig" bleiben, wenn man sie als Wertphilosophie versteht und weiter ausbaut.

Schließlich lassen sich die beiden Gemeinsamkeiten und die beiden Gegensätze, die für unsere Stellung zur Lebensphilosophie wie zur Wertphilosophie der Zeit kennzeichnend sind, auch in einen Begriff zusammenziehen. Wie die Philosophie ihrem allgemeinsten Wesen nach als universale Wissenschaft Philosophie der Voll-Endung ist, so kann sie in ihrer Eigenschaft als Philosophie des Lebens auch eine Philosophie des voll-endeten Lebens genannt werden. In diesem Begriff liegt dann zugleich, daß sie mehr als eine Philosophie des bloßen Lebens sein muß. Lebensvollendung läßt sich aus dem Leben allein nie verstehen. Sie setzt etwas vom Leben Unabhängiges voraus, mit Rücksicht worauf das Leben sich vollendet, und dieses Unabhängige, das wir durch das Leben zu erfassen suchen, ist seinem allgemeinsten philosophischen Begriff nach nur in der Welt der Werte zu finden, denen eine von den Akten der wertenden Subjekte unabhängige Bedeutung oder „Geltung" zukommt. Allein unter dieser Voraussetzung hat es einen Sinn, von der Voll-Endung des Lebens zu reden. Ohne sie wird alles Leben zum sinnlosen Geschiebe und Getriebe, und eine „Philosophie" des Lebens, die diesen Namen verdient, gibt es dann nicht mehr.

Gelingt es, das überzeugend herauszuarbeiten und den Weltallbegriff zu entwickeln, auf Grund dessen die Philosophie des Lebens zur Philosophie überhaupt oder zur universalen Wissenschaft sich gestaltet, dann bedeutet das zugleich: echte Philosophie des Lebens und echte Philosophie der Werte darf weder Philosophie des bloßen Lebens noch Philosophie der bloßen Wertungen sein. In den Werten, die gelten, hat sie das Zeitlose oder Ewige zu erfassen und es zugleich so zu verstehen, daß sie es in seinem Verhältnis zum Zeitlichen ergreift. Was das sagen will, kann selbstverständlich erst die Ausführung klar machen. Mehr als ein allgemeiner

Digitized by Google

Hinweis auf die letzten Ziele und auf ihre Verwandtschaft wie auf ihr gegensätzliches Verhältnis, in denen sie zur Philosophie der Zeit stehen, war an dieser Stelle nicht beabsichtigt. Es galt allein, die Aufgabe der Philosophie zum Bewußtsein zu bringen, da ja alle Begriffe von Wissenschaften Begriffe von Aufgaben sind. Die Lösung muß dem System selbst überlassen bleiben.

Wir schließen daher die allgemeinen einleitenden Bemerkungen über das System und den Gegenstand der Philosophie, über die Weltanschauungslehre und das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Das Gesagte wird zur vorläufigen Orientierung genügen. Zusammenfassend sei nur darauf noch hingewiesen, daß die vier bisher behandelten Themata, wie leicht ersichtlich ist, eng miteinander verknüpft sind.

Jedes System der Philosophie muß ein Ganzes sein und sich daher in gewisser Hinsicht abschließen, so viel Platz es auch für ein neues Material offen halten mag. Der Abschluß, d. h. die Synthese der un-endlich vielen Teile, die trotzdem ihrer Unendlichkeit gerecht wird, bedeutet erst die Voll-Endung des Systems. Sie macht aus dem Chaos der Erlebnisse einen Kosmos, die theoretisch erfaßte Welt.

Ihrer Ganzheit hat der Gegenstand der Philosophie, d. h. das Ganze der Welt zu entsprechen. Erst durch das System kommt er zum Bewußtsein, und er ist notwendig mehr als die endlose oder negativ un-endliche Reihe der endlichen Weltteile. Er ist voll-endliche oder positiv unendliche Totalität. Insofern ist jede Philosophie als Wissenschaft von dem alle Teile umspannenden Weltganzen zugleich Philosophie der Voll-Endung.

Doch sagt sogar das noch nicht genug, falls wir dabei nur an die Welt als Objekt denken. Das Subjekt, d. h. der ganze Mensch und seine Stellung zur Welt, gehören ebenfalls zum Ganzen. Die Philosophie wird daher notwendig auch zur Weltanschauungslehre oder zur Theorie des vollendeten Lebens, und als solche muß sie Philosophie der Werte sein. Erst damit, daß sie die Synthese von Weltall und Leben vollzieht, kommt sie in Wahrheit zur Vollendung.

Schließlich findet das für die Aufgaben der Philosophie maßgebende Verhältnis der Teile zum Ganzen seinen Ausdruck in der Beziehung des Zeitlichen zum Zeitlosen oder Ueberzeitlichen, Ewigen. Das Zeitliche ist immer endlich oder negativ un-endlich, unvollendet. Das Ewige allein bedeutet voll-endliche Totalität. Wie kommt das Eine zum Andern, wie der zeitliche Mensch zur Ewigkeit? Auch so ist die Frage der Philosophie zu formulieren, und auch in dieser Hinsicht ist also eine Synthese der Teile und des Ganzen nicht nur möglich, sondern unvermeidlich. Ein Unterschied besteht hierbei nur insofern, als der Schwerpunkt der Untersuchung entweder mehr auf dem Zeitlichen oder mehr auf dem Ewigen liegt.

Nachdem wir auch auf die Philosophie der Zeit kurz hingedeutet haben, wenden wir uns nun der Aufgabe zu, den umfassendsten, zeitlos gültigen Begriff des Weltalls zu bilden. Das ist die wichtigste Aufgabe für die allgemeine Grundlegung der Philosophie.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Der erste Weltallbegriff.

I.

Vom theoretischen Gegenstand überhaupt.

Die Philosophie hat die Welt so zu denken, daß aus dem Chaos der Erlebnisse ein nach Prinzipien geordneter und gegliederter Kosmos entsteht. In diesen Satz läßt sich das Ergebnis des ersten Kapitels zusammenfassen. Bevor wir nun an die Entwicklung des Weltallbegriffs selbst herangehen, der das All zum theoretisch erfaßten Gegenstand macht, ist im Interesse eines geklärten Methodenbewußtseins noch eine allgemeinere Frage zu stellen. Wie denken wir überhaupt etwas so, daß es Gegenstand der Erkenntnis wird? Oder: wie denken wir theoretisch, und was ist ein theoretisch gedachter Gegenstand? Das müssen wir wissen, denn so gewiß es die Philosophie nicht allein mit theoretischem Material zu tun hat, d. h. nicht nur über das Denken denkt, so gewiß muß sie alles, also auch das Atheoretische, in eine theoretische Form bringen oder es theoretisch denken, damit es in die Wissenschaft eingeht. Statt theoretisch kann man auch „logisch" sagen und das Denken in dem Sinne, in dem die Wissenschaft denkt, das logische Denken nennen, um es von dem Denken im weiteren Sinne zu scheiden, bei dem es uns nicht auf Wahrheit ankommt. Es genügt mit anderen Worten nicht, daß wir beim Philosophieren irgendwie an die Welt denken, sondern wir müssen sie logisch oder theoretisch denken. Unsere erste Aufgabe wird es daher sein, einen Begriff des Logischen zu gewinnen, und zwar des „rein" Logischen, indem wir feststellen, was zu jedem logischen Denken von irgend etwas gehört, oder was ein logischer Gegenstand ist, der nichts enthält als das, was überall gedacht werden muß, wo überhaupt etwas logisch gedacht wird. Daher suchen wir zuerst das, was man auch das Modell eines theoretischen Gegenstandes überhaupt nennen kann, zu bestimmen. Nach diesem Modell haben wir dann die Welt zu denken, um sie als Gegenstand theoretisch zu denken.

Versteht man unter Logik die Lehre vom Denken und unter Denken eine Tätigkeit des Subjekts, dann wird man theoretisch oder logisch alles nennen, was lediglich auf Rechnung des denkenden Subjekts zu setzen ist, also frei ist von Bestandteilen, die von außen an das Subjekt als seinem Denken fremd herantreten. Wie weit man mit einer solchen „subjektiven" Bestimmung des Logischen als des „Denkerzeugten"

Digitized by Google

und des Alogischen als des „Denkfremden" kommt, sei jedoch dahingestellt. Nur das ist von vornherein klar, daß das denkende Subjekt, von dem es abhängen soll, was logisch ist, nicht nur das individuelle Sukjekt sein kann, sondern daß ein überindividuelles Moment mit dem Logischen verbunden sein muß, und daß dieses Moment ferner nicht allein in dem subjektiven Denkakt, sondern auch in dem, was durch ihn gedacht wird, oder in dem Gegenstand des Denkens zu suchen ist, wobei wir unter „Gegenstand" selbstverständlich nicht schon ein „Ding" oder irgendein anderes besonderes Objekt, sondern nur das gedachte Etwas überhaupt im Unterschied vom Akt des Denkens verstehen.

Freilich gibt es dies „objektive" Etwas für uns immer nur insofern, als wir es denken, aber darum ist nicht alles, was gedacht wird und deshalb nicht mehr denkfremd genannt werden kann, schon ein rein logischer Gegenstand oder das Modell eines theoretischen Gegenstandes überhaupt, und ferner hindert die Beziehung auf das Subjekt uns nicht, den Gegenstand vom subjektiven Akt, durch den er gedacht wird, begrifflich loszulösen und zu fragen, was an ihm, wie er für sich besteht, das rein Logische oder Theoretische ist. Ja vielleicht wird erst, wenn wir das „objektiv" Logische oder den logischen Gegenstand gefunden haben, von ihm aus das Denken des Subjekts als „logisches" Denken sich bestimmen lassen und Ausdrücken wie denkerzeugt und denkfremd ein eindeutiger Sinn abzugewinnen sein. Denn so gewiß der Akt des Denkens das frühere für uns ist, so gewiß bedarf es auch eines von uns unabhängigen, in sich ruhenden Logos, der unser Denken erst zum logischen oder theoretischen Denken macht und es dadurch den einzelnen individuellen Subjekten ermöglicht, „objektiv" logisch zu denken.

Jedenfalls stellen wir, wo wir fragen, was zum Modell eines logisch oder theoretisch gedachten Gegenstandes überhaupt gehört, nicht den Denkakt des Subjekts, sondern den zu denkenden Gegenstand voran. Doch wollen wir im übrigen die Unterscheidung der „subjektiven" und der „objektiven" Logik, wie man sie kurz nennen kann, nicht streng durchführen, sondern in üblicher Weise wie vom Gegenstand so auch vom Denken des Gegenstandes reden. Ein Uebelstand kann daraus insofern entstehen, als es dann vielleicht so klingt, als komme der Gegenstand erst durch unser Denken zustande. Davon darf keine Rede sein. Wir denken logisch allein dann, wenn wir etwas finden, das es als Gegenstand unabhängig von unserem Denken gibt. Die allmähliche Entwicklung unserer Gedanken bedeutet nicht die Entwicklung des Gegenstandes, sondern hat den Sinn, Schritt für Schritt das von vorneherein bestehende Gegenständliche zu klären. Halten wir daran fest, so müssen wir unser Ziel erreichen, nämlich zum ausdrücklichen Bewußtsein bringen: was gehört notwendig dazu, wenn ein Gegenstand überhaupt theoretisch oder logisch gedacht werden soll? Das ist jetzt in die Klarheit des Wissens zu erheben, bevor wir in derselben Weise den Begriff des Weltalls entwickeln.

Zum Modell eines logischen oder theoretischen Gegenstandes ist zunächst das „leere", d. h. inhaltlich unbestimmte „Etwas" zu rechnen. Mit ihm müssen wir daher, so nichtssagend es scheinen mag, die Philosophie beginnen. Gelingt es uns, von diesem Etwas einen Begriff zu bilden oder es zu denken, so haben wir darin sowohl in objektiver als auch in subjektiver Hinsicht einen rein logischen Begriff. Denn daß es „etwas gibt", ist eine rein logische Voraussetzung ebenso, wie daß das logische Denken überhaupt einen Gegenstand hat oder gegenständliches Denken ist.

Digitized by Google

Trotzdem wird man meinen, im bloßen Etwas noch nicht das Letzte oder Unauflösliche und insofern auch noch nicht das rein Logische oder den theoretischen Gegenstand überhaupt zu haben. An jedem Etwas lassen sich Form und Inhalt unterscheiden. Ja, erst wenn wir das tun, haben wir ein theoretisches Etwas, d. h. erst dann wissen wir, was wir denken, wenn wir „Etwas" sagen, oder woraus jedes Etwas besteht. Was die viel gebrauchten Worte Form und Inhalt in diesem Fall bedeuten, ist klar. Etwas wird logisch gedacht, heißt unter der gemeinten Voraussetzung: ein Inhalt wird dadurch allein als Gegenstand gedacht, daß es ein Inhalt ist, der gedacht wird, oder objektiv ausgedrückt: ein Inhalt hat als Gegenstand notwendig die Form des „Einen". Muß aber, wenn man auf diesen Unterschied von Form und Inhalt reflektiert, nicht die Form des Gegenstandes oder die bloße Gegenständlichkeit für sich als das „rein" Logische betrachtet und der Inhalt, der die Form hat, ihr gegenüber schon als etwas Besonderes, nicht mehr zum rein logischen oder theoretischen Gegenstand überhaupt Gehöriges angesehen werden?

Die Frage ist gewiß berechtigt. Jeder Gegenstand, also auch jedes Etwas überhaupt, ist, wenn wir ihn denken wollen, in der angegebenen Weise in Form und Inhalt zu zerlegen, d. h. wir finden, daß er aus Form und Inhalt besteht, und falls man nur die Form als rein logisch oder mit subjektiver Wendung als denkerzeugt bezeichnen will, so enthält der Gegenstand überhaupt und damit jedes Denken eines Gegenstandes, also jedes theoretische oder logische Etwas schon Alogisches. Das ist eine ebenso einfache wie weittragende Einsicht, auf die wir noch zurückkommen werden. Zugleich aber wird dadurch der Begriff des rein logischen oder theoretischen Gegenstandes überhaupt, den wir bilden wollen, und den wir brauchen, um zu wissen, wie wir die Welt als theoretischen Gegenstand zu denken haben, nicht in Frage gestellt. Gerade weil jeder Gegenstand aus Form und Inhalt besteht, wäre das rein Logische als bloße Form noch kein Gegenstand, sondern nur ein Moment am Gegenstand, und von einem rein logischen „Gegenstand" oder von einem „Gegenstand überhaupt", der immer gedacht wird, wo „etwas" gedacht wird, könnten wir dann gar nicht reden. Die Welt ist jedenfalls ein Gegenstand, der aus Form und Inhalt besteht, und als einen inhaltlich erfüllten Gegenstand, nicht nur als Form eines Gegenstandes, will die Philosophie sie denken. Das Logische als isolierte reine Form im Unterschied von jedem Inhalt reicht dazu nicht aus. Wir brauchen den logischen Gegenstand überhaupt, der außer der Form den Inhalt mit umfaßt.

Auch von ihm als einem „rein" logischen Gebilde zu reden, ist um so unbedenklicher, als er ebenfalls „formal" genannt werden muß. In ihm wird nämlich nicht etwa schon ein Inhalt von dieser oder jener besonderen Beschaffenheit oder „Qualität" in Betracht gezogen, sondern nur der „Inhalt überhaupt", der nicht fehlen kann, wenn es einen theoretischen Gegenstand überhaupt geben soll. Dieser Inhalt überhaupt „erfüllt" die Form noch nicht so, daß aus ihr dieser oder jener besondere Gegenstand wird. Der Inhalt überhaupt bedeutet deshalb noch nicht ein inhaltlich Alogisches, das zu den formalen logischen Bestandteilen des Gegenstandes überhaupt als etwas Neues hinzutritt und aus ihm einen inhaltlich bestimmten Gegenstand macht, sondern nur den logischen „Ort" für das Alogische, und dieser Ort gehört notwendig mit zur Gegenständlichkeit oder zur Form des theoretischen Gegenstandes überhaupt.

Also gerade weil es richtig ist, daß jeder Gegenstand aus Form und Inhalt be-

Digitized by Google

steht, muß der „Inhalt überhaupt" mit in den rein logischen Gegenstand oder in das Modell vom theoretischen Gegenstand überhaupt aufgenommen und mit zu seiner Form gerechnet werden. Wollen wir die Welt als Gegenstand theoretisch oder logisch denken, so müssen wir sie als geformten Inhalt denken. Ohne diese Voraussetzung könnte sie niemals Gegenstand des logischen Denkens oder der wissenschaftlichen Philosophie werden. Zugleich ist damit systematisch abgeleitet, daß Philosophieren nicht bloßes „Erleben" der Weltinhalte ist, wie man in unserer Zeit vielfach glaubt, und daß es nie gelingen wird, durch ein Schauen ohne Denken zur „Weltanschauung" zu kommen. Die Welt als theoretischer Gegenstand ist notwendig erlebter oder geschauter Inhalt in einer Form des Denkens. Daran werden wir uns zu erinnern haben, wenn wir wissen wollen, was es mit der „intuitiven" Philosophie auf sich hat.

In sprachlich paradox klingender, sachlich aber zutreffender Weise kann man demnach sagen: wir verlassen die rein logische und formale Sphäre des theoretischen Gegenstandes überhaupt erst dann, wenn wir vom „Inhalt überhaupt" zu einem inhaltlich bestimmten Inhalt übergehen, oder wenn wir im Gegenstand nicht nur den formalen Faktor der Inhaltlichkeit, sondern auch den Inhalt der Form Inhaltlichkeit oder den „Inhalt des Inhalts" mit in Betracht ziehen. Diesen, den wir „erleben" oder „schauen" müssen, können wir nur durch Ausdrücke wie groß, blau, Lust und dergleichen bezeichnen, genauer mit bezeichnen, d. h. erst in besonderen Bedeutungen solcher Worte haben wir neben den formalen Bestandteilen, die in jedem verständlichen Wort mitgemeint sind und die Inhalte zu theoretischen Gegenständen überhaupt machen, in Wahrheit außerdem noch ein alogisches Element, den „reinen", von keiner Form berührten Inhalt selbst, für den es, wenn er isoliert betrachtet werden soll, keine adäquate Bezeichnung mehr geben kann, denn in jeder theoretisch oder logisch verständlichen Bezeichnung steckt bereits Form. Der „reine Inhalt" ist das Namenlose, das auch niemals einen logisch verständlichen Namen bekommen kann [1]).

Gerade deswegen aber wird sich vielleicht der schon berührte Einwand von neuem geltend machen. Indem wir nämlich die Form des theoretischen Gegenstandes überhaupt oder die Gegenständlichkeit eine Verbindung von Form und Inhalt nennen, haben wir bereits Form gedacht und Inhalt gedacht. Können wir aber diese Elemente gesondert denken, so müssen auch sie „Gegenstände" sein, und zwar, wie es scheint, logisch noch mehr elementare Gegenstände, als es die Verbindung von Form und Inhalt überhaupt ist. Erst in den Elementen des zuerst genannten theoretischen Gegenstandes überhaupt scheinen wir also das theoretisch Letzte zu besitzen, ohne daß es logisches oder theoretisches Denken eines Gegenstandes nicht gibt, und weil nicht allein die Form im Gegensatz zum Inhalt überhaupt, sondern auch der „Inhalt überhaupt" im angegebenen Sinn zum Unterschied vom „Inhalt des Inhalts" ebenfalls Form ist, sieht es so aus, als kämen wir damit doch wieder zur reinen Form als dem rein logischen Gegenstand zurück.

Auch darüber brauchen wir Klarheit, denn hier stoßen wir auf eine für die gesamte Philosophie wichtige Frage. Bei ihrer Beantwortung kommt ein Prinzip zum Ausdruck, das zu allem logischen Denken, also auch zum Denken der Welt als eines

1) Der Begriff „Inhalt des Inhalts" ist ebenso wie andere im folgenden gebrauchte Begriffe vielleicht nur in einem System der Logik vollständig klarzulegen. Hier beschränken wir uns absichtlich auf vorläufige Bestimmungen, die zeigen sollen, was conditio sine qua non eines theoretischen Denkens der Welt als Gegenstand überhaupt ist.

Digitized by Google

theoretischen Gegenstandes gehört, wie jede Philosophie es anstrebt, die sich des Weltalls erkennend bemächtigen will.

Daß wir in der Form für sich und im Inhalt für sich je einen logisch denkbaren „Gegenstand" haben, trifft in einem gewissen Sinne zu, ja muß mit Nachdruck hervorgehoben werden. Aber daß es sich dabei um etwas logisch noch mehr Elementares oder in Wahrheit erst um das logisch Letzte und Einfachste handelt, erweist sich, sobald wir genauer zusehen, als Täuschung. Wir waren vielmehr, als wir den Begriff des geformten Inhalts oder den des Zusammen von Form und Inhalt bildeten, schon bei dem theoretisch Letzten und Einfachsten angelangt. „Das Letzte", was wir als Gegenstand zu denken vermögen, ist nicht ein Letztes, sondern was wir das Letzte nennen und damit als Singular bezeichnen, stellt sich, sobald wir einen Begriff davon bilden, also es nicht nur bezeichnen, sondern auch theoretisch denken, stets als eine Vielheit von Elementen oder als ein Plural dar.

Versuchen wir zunächst, die auch vom Inhalt überhaupt losgelöste „reine' Form als Gegenstand zu denken, so zeigt sich, daß wir in ihr sogar schon einen spezielleren Gegenstand haben, als das nur aus Form und Inhalt überhaupt bestehende, theoretisch denkbare Etwas. Auch die Form für sich setzt sich, sobald sie als Gegenstand gedacht wird, wie alle Gegenstände, notwendig aus Form und Inhalt zusammen. Nur ist die Form in diesem Fall nicht die Form überhaupt, sondern eine Form von besonderer Art, nämlich die als „Form der Form" zu bestimmende Form im Unterschied von der Form überhaupt, die hier der Form der Form gegenüber nun als Inhalt auftritt. Wir haben bei der Form für sich als Gegenstand somit Form der Form im Verein mit einer Form als Inhalt, d. h. wieder eine Vielheit von Elementen. Und vollends kommen wir zu einem speziellen logischen und vielfachen Gebilde, wenn wir versuchen, die formale Seite des rein logischen Gegenstandes, die wir „Inhalt überhaupt" nennen, für sich als Gegenstand zu denken. Wir haben dann ebenfalls zunächst als Inhalt dieses Gegenstandes wie vorher eine Form, die in der Form einer Form steht, und außerdem noch diesen formalen Inhalt als die besondere Form, die wir Inhalt überhaupt nennen, um sie als Form vom Inhalt des Inhalts oder von einem Inhalt, der sich abgesondert nicht denken, sondern nur „erleben" läßt, zu unterscheiden.

So wird, ohne daß wir auf diese eigenartigen „Gegenstände" näher einzugehen brauchen, die entstehen, wenn man Momente am Gegenstand als Gegenstände denkt, von beiden Seiten her deutlich, daß wir bei dem aus Form und Inhalt überhaupt bestehenden Etwas als dem letzten rein logischen oder theoretischen Gegenstand oder bei dem Minimum des theoretisch Denkbaren angelangt sind, das sich nicht weiter in noch „einfachere" theoretische Gegenstände, sondern nur in Gegenstandsmomente zerlegen läßt. Freilich ist, wie wir sogleich noch genauer sehen werden, das rein Logische oder der theoretische Gegenstand überhaupt nicht absolut „einfach", und daß „das Letzte" nicht Eines, sondern Vieles ist, scheint gewiß befremdend. Doch gerade das soll durch diese Erörterungen klargestellt werden: der sprachliche Singular, mit dem wir von einem Gegenstand reden, darf uns nicht verleiten, das Vielfache für ein Einfaches zu halten. Jeder Gegenstand, den wir theoretisch denken können, besteht aus mehreren Elementen, die für sich noch nicht Gegenstände, sondern lediglich Momente an einem Gegenstande sind und deshalb als Voraussetzungen des Gegenstandes auch „Vor-Gegenstände" genannt werden können. Denkt man sie als Gegenstände, so bestehen sie selber aus

Digitized by Google

vorgegenständlichen Gegenstandselementen und hören damit auf, bloße Elemente oder Vorgegenstände zu sein. Ohne diese Unterscheidung wird man nie zu einem klaren Methodenbewußtsein kommen, ja nie genau wissen, was man logisch denkt.

Worin haben wir also den denkbar einfachsten logischen Gegenstand, den wir denken müssen, falls wir überhaupt etwas denken wollen, oder welches ist im besonderen die Form, die ein Inhalt annehmen muß, um zum theoretischen Gegenstand überhaupt zu werden? Bisher sprachen wir nur von einer Form des Gegenstandes überhaupt. Dabei kann es nicht sein Bewenden haben. Welche Form gehört zum Gegenstand? Logisch denkbar ist nicht „das Eine" als Singular, sondern wenn wir von „dem Einen" reden, so meinen wir damit das, wovon sich sagen läßt, daß es „ein" Inhalt überhaupt ist, also den Inhalt überhaupt in der Form des E i n e n. Das noch Einfachere oder das absolut Einfache ist noch kein Gegenstand, sondern ein Moment am Gegenstand, das sich, wie wir gesehen haben, gesondert nicht denken läßt, ohne daß man es wieder als Form und Inhalt denkt. Daher muß der einfachste oder elementarste Gegenstand, den wir zu denken vermögen, schon Verbindung der einfachen Form des „Einen" und eines einfachen Inhaltes sein. Nennt man logisch nur die Form, dann stellt sich schon das Etwas als ein Zusammen der logischen Form des Einen mit Alogischem dar.

Das ist der sprachlich notwendig inadäquate, aber dennoch der am meisten adäquate Ausdruck, den wir für das Modell eines theoretischen Gegenstandes überhaupt finden können. Inadäquat muß jeder sprachliche Ausdruck sein, weil wir alles, was wir mit einem Wort bezeichnen, damit schon zum Gegenstande machen, auch wenn es nur ein Moment am Gegenstand ist. Um so wichtiger ist es, daß wir die Elemente des Gegenstandes oder die Vorgegenstände von Etwas nicht für Gegenstände halten, die selber „Etwas" sind.

Doch können wir auch dabei, daß jeder beliebige theoretische Gegenstand „ein" Inhalt überhaupt oder Inhalt in der Form des Einen ist, nicht stehen bleiben, denn der Begriff des „Einen" ist sehr v i e l d e u t i g. Es bedarf der genauen Bestimmung, was wir unter diesem Wort verstehen, falls es nichts anderes bedeuten soll als die Form, die ein Inhalt haben muß, um überhaupt zum Gegenstand des Denkens zu werden. Statt „das Eine" sagt man auch „Ein und dasselbe". Das weist darauf hin, daß jeder Gegenstand, um „ein" Gegenstand zu sein, „derselbe" Gegenstand sein muß, und so verhält es sich in der Tat. Deshalb sprechen wir, wo ein Irrtum entstehen könnte, statt von dem Einen lieber von dem Identischen, oder nennen die Form des Einen, die jeder Inhalt haben muß, um zum theoretischen Gegenstand überhaupt zu werden, I d e n t i t ä t, wobei wir unerörtert lassen, ob dieser Name nur der absolut allgemeinen, d. h. zu jedem Gegenstand gehörigen Form des Gegenstandes überhaupt zukommt. Jedenfalls gehört die Form der Identität zu den Voraussetzungen oder den Elementen jedes logisch denkbaren Gegenstandes.

Dem Minimum an Form, das wir in der Identität haben, entspricht dann das bereits erwähnte Minimum an Inhalt, der Inhalt überhaupt, oder wie wir auch sagen können, das Was (im Unterschied vom Etwas), die Qualität in der weitesten Bedeutung des Wortes. Als identische Qualität wäre demnach im Interesse der Eindeutigkeit der Inhalt in der Form des Einen oder das Modell des Gegenstandes als der denkbar umfassendste rein logische oder theoretische Gegenstand überhaupt zu bezeichnen. Auch das Weltall als Gegenstand der Philosophie muß als ein Inhalt in der Form des Einen oder der Identität gedacht werden, um wissenschaftlich denkbar zu sein. So wird das Form-Inhalt-Gefüge, als welches wir die Welt philo-

Digitized by Google

sophisch zu erfassen haben, näher bestimmt. Etwas theoretisch denken heißt: einen Inhalt überhaupt in der Form der Identität denken.

Das führt jedoch zugleich zu einem neuen Schritt oder zu einer noch genaueren Bestimmung des rein logischen oder theoretischen Gegenstandes, und zwar kann die schon erörterte Notwendigkeit, das Was stets als Etwas oder den Gegenstand stets als eine Verbindung von Form der Identität mit Inhalt überhaupt zu denken, auf diese Bestimmung hinweisen. Ja, vor allem deshalb war ihre Klarlegung in diesem Zusammenhang notwendig.

Darin nämlich, daß die Begriffe Form und Inhalt als Elemente jedes Gegenstandes einander fordern, d. h. daß es keinen Gegenstand gibt, der nur Inhalt oder nur Form des Einen (Identität) ist, kommt ein allgemeines, ebenfalls rein logisches Prinzip zum besonderen Ausdruck, das zum Denken jedes beliebigen Gegenstandes überhaupt gehört, und das von entscheidender Wichtigkeit für jedes seines eigenen Wesens sich bewußte theoretische Denken, also vor allem für das philosophische Denken der Welt sein muß. Das eigentümliche Aufeinander-angewiesensein von Form und Inhalt, die beide zusammen erst den ganzen Gegenstand, das identische Was, ausmachen, will, falls man nach dem Grunde dafür sucht, besagen, daß wir das Eine immer als das denken, was sich vom Andern unterscheidet, oder daß wir es nur als das Eine denken können, wenn wir es damit von einem Andern trennen. Die Form des Einen ist in diesem Falle als Gegenstand gedacht oder vergegenständlicht das Eine, und der Inhalt ist das Andere.

Was hier an einem besonderen Fall zutage tritt, gilt es, zu verallgemeinern. Dann können wir sagen: mit logischer Notwendigkeit fordert die Identität die Verschiedenheit, oder wie wir lieber sagen wollen, die Andersheit, ebenso wie die Form den Inhalt fordert. Objektiv ausgedrückt: das eine Moment besteht als das Eine nur im Verhältnis oder in der Beziehung zum Andern. Subjektiv: mit dem Einen wird stets das Andere gesetzt.

Dies erinnert an Gedanken, die wir bei der Erörterung des Relativismus schon gestreift haben. Es ist richtig, daß wir nichts beziehungslos denken können. Das führt jedoch nicht zum Relativismus, sondern zeigt: wollen wir das Ganze oder das Absolute denken, so stellt es sich notwendig als Beziehung des Einen zum Andern dar. Auch der rein logische oder theoretische Gegenstand läßt sich in seiner Ganzheit nur als Relation der Relata, als das Eine und das Andere, als Form und Inhalt fassen. Das Prinzip des Relationismus, das jeden Relativismus überwindet, indem es von den Teilen zum Ganzen oder vom Relativen zum Absoluten führt, tritt so im letzten Fundament alles Denkens zutage. Notwendig ist nur, daß wir den Monismus oder Singularismus verlassen, um alles Denkbare als Vielheit zu verstehen. Dann wird man an dem relationistischen Prinzip keinen Anstoß nehmen.

Daraus ergibt sich für unsern Zusammenhang sofort, inwiefern der Begriff vom Modell des logischen oder theoretischen Gegenstandes überhaupt vorher noch nicht vollständig war. Solange wir sagten, er bestehe aus dem identischen Was oder dem Inhalt überhaupt in der Form des Einen, konnte das, was wir dabei denken, ärmer oder einfacher erscheinen, als es ist. Ja, man mußte glauben, das Eine, Identische ruhe gewissermaßen in sich selbst. Alles, was zu ihm hinzutritt, wäre dann schon nicht mehr zu jedem beliebigen theoretischen Gegenstand zu rechnen, sondern alogisch, und zwar nicht nur in dem Sinne, wie man den „Inhalt überhaupt" der „reinen" Form gegenüber alogisch nennen kann, sondern auch in dem Sinne, daß es außerhalb der Sphäre des rein logischen, aus Form und Inhalt überhaupt bestehenden Gegen-

Digitized by Google

standes liegt, also schon einen inhaltlich besonders bestimmten Gegenstand konstituiert. Das aber ist nicht zutreffend. Zum rein logischen oder theoretischen Gegenstand überhaupt gehört vielmehr außer dem Einen, Identischen notwendig noch das Andere, oder: es darf nicht „das Eine" für sich, das es als „Gegenstand" nicht gibt, sondern nur das Eine u n d das Andere als M i n i m u m der rein logischen Gegenständlichkeit oder als theoretischer Gegenstand überhaupt bezeichnet werden.

Das kann man auch so zum Ausdruck bringen. Mit der T a u t o l o g i e kommen wir nicht einmal im rein Logischen oder beim Denken eines theoretischen Gegenstandes überhaupt aus. Die H e t e r o l o g i e ist schon bei der Bestimmung jedes beliebigen Gegenstandes notwendig, den wir logisch denken wollen. Auch die Identität läßt sich, zum Gegenstand verselbständigt, nicht durch A allein, sondern erst durch die Formel A ist A, also durch ein anderes A, bestimmen [1]).

So sehen wir von neuem, in welchem Sinne das logisch Letzte nicht absolut einfach ist, und wir erkennen zugleich die Notwendigkeit dieser „Mannigfaltigkeit". Ist aber die Spaltung in Form und Inhalt nur ein besonderer Fall des allgemeinen h e t e r o l o g i s c h e n P r i n z i p s, so verstehen wir jetzt noch besser, warum wir nicht die Form für sich oder den Inhalt für sich als Gegenstand denken können, sondern nur Form und Inhalt, das Eine und das Andere. Was von jedem beliebigen theoretischen Gegenstand oder vom Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt gilt, muß dann auch für die Welt zutreffen, wenn sie zum theoretischen Gegenstand werden soll. Wollen wir die Welt logisch oder theoretisch als Gegenstand denken, so müssen wir sie als das Eine u n d das Andere oder heterologisch denken.

Damit ganz unzweideutig wird, was wir meinen, ist noch Eines hinzuzufügen. Wir können auch sagen, daß das Eine lediglich insofern das Eine ist, als es „nicht" das Andere ist. Aber wir dürfen darum nicht glauben, daß die Andersheit n u r die Negation der Identität, d. h. bloße Nicht-Identität oder Privation der Identität sei, die so viel wie nicht-etwas oder nichts bedeuten würde, falls man den Versuch machte, sie zu vergegenständlichen, und daß insofern also nichts „Neues" zu dem Einen durch das Andere hinzugefügt werde. Wir müssen vielmehr Negativität und Andersheit und dementsprechend nicht-tautologisch und heterologisch auf das schärfste auseinanderhalten. Denn es ist zwar gewiß das Eine n i c h t das Andere, und die Andersheit oder Verschiedenheit ist n i c h t Identität. Aber es wäre ein Irrtum, zu glauben, es g e n ü g e das „nicht" als bloße Negation oder als im eigent-

1) Von hier aus wird man den so oft mißdeuteten „Satz der Identität" richtig verstehen. Urteile, die unsere Erkenntnis erweitern, bestimmen und ergänzen das Eine durch das Andere und haben daher die Form: A ist B. Hier gilt es, das Eine für sich zu denken. Das wird dadurch in einem wahren Satze möglich, daß man scheinbar ein Anderes zu dem Einen hinzufügt, zugleich aber durch dieselbe Bezeichnung A den Gedanken, es sei ein Anderes, abwehrt. So bleibt man bei dem Einen stehen und identifiziert es, wie man sich ausdrückt, „mit sich selbst", was streng genommen ein Widersinn ist, denn das „mit" weist als Zeichen für eine Beziehung auf ein Anderes hin, und hier soll das Eine gerade nicht auf ein Anderes bezogen, sondern für sich gedacht werden. Die Schwierigkeit und die daraus sich ergebende Inadäquatheit des sprachlichen Ausdrucks beruht allein darauf, daß man die Identität, die lediglich ein Moment a m Gegenstande ist, so behandelt, als ob sie ein selbständiger Gegenstand wäre. Dann scheint sie als Voraussetzung jedes Gegenstandes überhaupt ihre eigene Voraussetzung zu sein, und ein analoger Schein wird überall entstehen, wo man Voraussetzungen des gegenständlichen Denkens selber vergegenständlicht. Hat man den Grund dieses Scheins erkannt, so muß der Widersinn schwinden. Die Verwechslung von Gegenständen mit Gegenstandselementen, die zu vielen angeblichen Paradoxien führt, wird uns noch in anderen Fällen beschäftigen.

Digitized by Google

lichen Sinne „vernichtendes" Nein, um das Andere aus dem Einen entstehen zu lassen oder abzuleiten. Solche Zauberkraft ist der Negation als bloßer Verneinung oder „Vernichtung" nie gegeben, und es muß für jedes Denken, das sich seines Wesens bewußt werden will, von Wichtigkeit sein, daran festzuhalten. Denken wir das Andere des Einen als das Nicht-Eine und trotzdem irgendwie positiv als Anderes, so fügen wir stets zur Verneinung, die das Eine aufhebt, noch etwas hinzu, das nicht aus der Verneinung stammt. Die Negation macht aus dem Etwas lediglich das Nicht-Etwas oder das Nichts. Sie läßt den Gegenstand überhaupt sozusagen verschwinden, und ebenso kann durch Nicht-Identität niemals Andersheit oder Verschiedenheit entstehen. Das geht schon daraus hervor, daß die Negation selbst, als Gegenstand gedacht, bereits den Unterschied von der Position, also ein Anderes voraussetzt, oder daß das Nichts in seinem Verhältnis zum Etwas nur ein Spezialfall des Anderen in seinem Verhältnis zum Einen ist. Die Andersheit geht der Negation logisch voran. Logisch noch Ursprünglicheres als die Andersheit, die neben der Identität zum Modell des theoretischen Gegenstandes gehört, kann gar nicht gedacht werden.

Wir werden deshalb gut tun, in der „objektiven" Sphäre des rein logischen Gegenstandes überhaupt zunächst den Begriff der Negation völlig beiseite zu lassen. Jedenfalls liegt es uns fern, neben das Identitätsprinzip hier so etwas wie das sogenannte Prinzip des Widerspruchs zu stellen. Widerspruch ist das Verhältnis zweier Urteile, von denen das eine verneint, was das andere bejaht. Dieser Begriff liegt in einer anderen logischen Region. Er gehört nicht zum Gegenstand überhaupt. Vor allem müssen wir beachten: das Andere ist genau so positiv wie das Eine, oder wenn man einen solchen Ausdruck vermeiden will: das Andere steht ursprünglich oder „von Anfang an" neben dem Einen, was selbstverständlich nicht zeitlich gemeint ist, und bildet ein Element innerhalb des rein Logischen oder des theoretischen Gegenstandes überhaupt, das zwar notwendig zum Einen gehört, aber nicht aus ihm durch etwas abgeleitet werden kann, worin die Andersheit nicht bereits enthalten wäre. Um diese Unableitbarkeit aus dem Einen ebenso wie die Beziehung auf das Eine zum Ausdruck zu bringen, sprechen wir vom „Andern". Es gibt kein Wort, das dafür bezeichnender wäre.

Die Meinung, daß das Andere lediglich das Nicht-Eine sei, die zu der so weit verbreiteten falschen Einschätzung der Negation geführt hat, erklärt sich leicht und wird dann verschwinden. Wo Alternativen vorliegen, und wir also nur die Wahl zwischen dem Einen oder dem Andern haben, wo das Andere das Andere, d. h. alles Andere ist, was es außer dem Einen gibt, weist uns die Negation auf das Andere hin. Sie kann also das Andere finden lehren. Aber sie bringt für sich allein trotzdem das Denken nicht einen Schritt weiter. Der Schein, daß es sich anders verhalte, entsteht, wo man mit der Negation zugleich die positive Andersheit denkt. Vor diesem Schein ist besonders mit Rücksicht auf jede „dialektische" Philosophie zu warnen.

In der Sprache der „subjektiven" Logik können wir sagen, daß die Thesis das Eine, Identische nur mit Rücksicht auf die Thesis des Andern „hervorbringt". Diese andere Thesis wollen wir, um auch hier den Schein zu meiden, als komme es auf die Negation an, nicht als Antithesis, sondern als Heterothesis bezeichnen. Die Seite des Logischen, die dadurch als zum Denken jedes beliebigen Gegenstandes gehörig ins Bewußtsein gehoben wird, nennen wir in subjektiver Ausdrucksweise auch das heterothetische Prinzip des Denkens und bringen es damit zu jeder

Digitized by Google

Art von antithetischer „Dialektik“ oder Selbstbewegung der Begriffe durch bloße Negation in Gegensatz.

Vielleicht freilich ist die Heterothesis gerade das, was Hegel mit Antithesis und mehr als bloß „formaler“ Negation eigentlich gemeint hat, ohne sich selber ganz zu verstehen, oder was bei Plato im Parmenides bei der Unterscheidung von οὐκ ον und μη ὀν zum Ausdruck kommt. Aber solche Fragen der Interpretation haben hier zurückzutreten. Die Sache wird auch ohne sie klar. Das Eine und das Andere ergänzen einander positiv und bilden zusammen das Ganze. Die Negation spielt dabei keine sachlich wesentliche Rolle. Im Ganzen ist nichts Negatives.

Jedenfalls: wir dürfen nicht mit dem Einen für sich allein das Denken beginnen und in dem bloß Einen oder Identischen einen logisch denkbaren Gegenstand sehen, wozu die Sprache uns verleiten könnte. Es muß vielmehr schon der rein logische „Anfang“ oder der „Ursprung“, also auch das Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt, aus dem Einen und dem Andern bestehen, da es keinen logisch denkbaren Gegenstand gibt, und da das Subjekt logisch zu denken nicht anfangen kann, wenn es nicht schon bei seinem ersten Schritt „mit einem Schlage“ das Eine und das Andere denkt. Sogar wenn es „das Identische“ denkt, denkt es das Eine und das Andere, nämlich einen Inhalt in der Form der Identität. Die Identität für sich gedacht ist kein Gegenstand, sondern ein Moment am Gegenstande. Gegenstände lassen sich nur heterologisch denken.

Das ist so radikal zu verstehen wie irgend möglich, damit von vornherein die Hoffnungslosigkeit gewisser „monistischer“ Richtungen der Philosophie deutlich wird. Wir dürfen auch nicht etwa meinen, wir hätten „erst“ das Eine gehabt und „dann“ das Andere dazugesellt. So sieht es nur aus, wenn wir an die in der Zeit verlaufende Entwicklung des Begriffes vom Gegenstand überhaupt denken und sie mit dem gedachten Gegenstand selbst verwechseln. Wir haben vielmehr von vornherein das Eine und das Andere, wo wir einen Gegenstand überhaupt nicht nur bezeichnen, sondern denken, und allein unser in der Zeit sich vollziehendes subjektives reales Denken und Sprechen zwingt uns, erst das Eine und dann das Andere zu nennen. Wir müssen nacheinander aufzählen, was von Anfang an zusammen als Gegenstand besteht. Eine logische „Priorität“ des Einen vor dem Andern gibt es in keiner Weise. Sie gehören nicht nur notwendig zusammen, sondern sind auch logisch einander völlig „äquivalent“.

Subjektiv ausgedrückt heißt das: das heterothetische Prinzip bringt das Denken erst in „Bewegung“. Ein Denken, das noch „reiner“ wäre und zuerst oder gar immer nur thetisch in der Form der Identität sich bewegte, existiert lediglich in der Phantasie einiger Logiker. Auch die Identität ist für sich isoliert und zum Gegenstand gemacht als Form der Form zu denken, und das „Identische“ ist als Inhalt dann der formale Inhalt dieser Form der Form. Ueberall stellt sich das Letzte, was wir zu denken vermögen, zum Mindesten, d. h. so weit wir bisher gesehen haben, als eine Zweiheit dar. Darin kann man ebenfalls den Sinn des Satzes A ist A finden. Sogar die Identität besteht, als Gegenstand gedacht, aus dem Einen und dem Andern oder ist nur heterologisch faßbar.

Doch hiermit haben wir den scheinbar einfachen Begriff des rein logischen oder theoretischen Gegenstandes überhaupt in seiner Mannigfaltigkeit noch immer nicht vollständig entwickelt, und gerade der Gedanke an Thesis und Heterothesis führt uns von neuem weiter. Zu ihnen gehört in der Sprache der subjektiven Logik notwendig die Synthesis. In ihr erst erfassen wir in Wahrheit den vollen

Digitized by Google

„Anfang" des Denkens. Die Rede von der Zweiheit war demnach nur vorläufig. Thesis und Heterothesis sind durch Analyse der ursprünglichen Synthesis begrifflich isolierte Momente des logischen Denkens oder des Ergreifens eines theoretischen Gegenstandes überhaupt. So wie sie untereinander keine logische „Folge" haben, so gehen sie auch der Synthese nicht logisch voran. Oder objektiv ausgedrückt: haben wir das Eine und das Andere voneinander getrennt, wie es sachlich notwendig ist, so stellt es sich zugleich als die Einheit des Einen und des Andern oder als die Einheit des Mannigfaltigen dar, und nur durch unser Zerlegen dieser von vornherein in ihrem logischen Bestande gegliederten Einheit läßt sich das Eine und das Andere als gesondertes Moment daraus gewinnen. In der synthetischen Einheit des Gegenstandes ist die Vielheit seiner Elemente miteinander verbunden.

Doch gerade diese Verbindung bedarf der schärfsten Aufmerksamkeit, denn jetzt bedeutet „Einheit" nicht so viel wie Identität, also Unterschiedslosigkeit oder Einfachheit, was völlig sinnlos wäre, wo Unterschiede zu machen sind, sondern Einheit meint das übergreifende Band für das Eine und das Andere, und wir müssen daher diese Einheit der Mannigfaltigkeit von der der Identität sorgfältig trennen, damit sie nicht mit der aufgewiesenen „Zweiheit" jedes Gegenstandes unverträglich erscheint. Sie kann als Einheit der Synthesis des Einen und des Andern nie Einheit als Unterschiedslosigkeit bedeuten, sondern fordert den Unterschied oder die Andersheit ebenso, wie die „Einheit" der Identität den Unterschied oder die Andersheit abwehrt. Stets ist daher zu fragen, ob identische Einheit als Unterschiedslosigkeit oder synthetische Einheit des Verschiedenen, aufeinander Bezogenen gemeint ist, wo man von „Einheit" spricht. Sonst verwirrt uns der Ausdruck Einheit, der zwei einander ausschließende Begriffe bezeichnet, und hat die verhängnisvollsten „monistischen" Irrwege des Denkens zur Folge. Synthetische Einheit ist antimonistisch gerichtet.

Jedenfalls ist auch die synthetische Einheit des Mannigfaltigen zum Modell des rein logischen oder theoretischen Gegenstandes überhaupt zu rechnen, ja sie liegt, wenn wir sie bei der in der Zeit verlaufenden allmählichen Klärung des Begriffes vom Gegenstand überhaupt auch jetzt erst nennen, ebenfalls sachlich von vornherein in ihm beschlossen, da ohne sie das Eine und das Andere ohne jede Beziehung zueinander, also nicht das Eine und das Andere wären. Solange wir nur auf „das Eine" als ein Moment am Gegenstand reflektieren, bleibt der Gedanke, daß schon darin eine Mannigfaltigkeit zur synthetischen Einheit zusammengefaßt ist, noch fern. Könnten wir das Eine für sich als Gegenstand denken, so wäre es das absolut Einfache, nicht mehr Gegliederte, wie ein Moment am Gegenstand. Das Eine und das Andere aber oder der Gegenstand ist Einheit lediglich als Einheit des Mannigfaltigen. Diese Einheit ist nie als Singular, sondern immer als Plural zu verstehen. Als synthetische Einheit trennt sie ebenso wie sie verbindet. Das Wort „ein" darf uns darüber nicht täuschen. Es ist vieldeutig, und darauf haben wir stets zu achten.

Wir müssen also vom rein theoretischen Gegenstand überhaupt sagen, daß er einerseits aus dem Einen, Identischen und dem Andern, zugleich aber nicht nur aus dem Einen und dem Andern, sondern aus der Einheit dieses Mannigfachen oder aus dem Einen und dem Andern besteht, von dem das Eine oder das Identische sich als das einfache, nicht mehr zerlegbare, aber auch nicht mehr für sich bestehende Moment am Gegenstand unterscheidet. Wenn wir auf die Doppeldeutigkeit des Wortes Einheit achten, werden wir darin keinen Widerspruch finden. Ja, wir werden

Digitized by Google

begreifen, daß jenes „Etwas", das zuerst unterschiedslos zu sein schien, bei fortschreitender Klärung sich zunächst als ein Komplex von zwei Momenten und schließlich als eine Dreiheit enthüllen mußte. So sind wir durch verschiedene Stadien der Begriffsentwicklung hindurch allmählich vom unvollständigen zum vollständigen Begriff des Gegenstandes fortgeschritten. Erst in dem sprachlich auseinandergelegten Komplex von drei nacheinander genannten Momenten, die jedes für sich betrachtet keinen theoretischen Bestand haben, sondern aufeinander angewiesen sind, d. h. ihren Sinn verlieren, falls man sie nicht sowohl voneinander scheidet als miteinander verbindet, besitzen wir den ebenso einheitlichen wie vielheitlichen und doch nicht widerspruchsvollen theoretischen Gegenstand überhaupt oder den rein logischen Gegenstand als das logische Urphänomen, das wir denken, wo wir irgend etwas theoretisch oder logisch denken. Das Eine, die Form, ferner das Andere, der Inhalt, endlich das Und als Band, das sind die drei Vorgegenstände, aus denen der einfachste denkbare Gegenstand besteht.

Daran ist dann auch bei dem Versuch, das Weltall theoretisch zu erfassen, stets festzuhalten: es kann keinen Gegenstand geben, und es kann kein Gegenstand gedacht werden, in dem eines dieser drei verschiedenen Momente fehlt. Die Einheit des Gegenstandes, die man für Einfachheit halten könnte, ist für sich genommen das Band, das die beiden andern Momente verbindet, und sie schließt insofern die unterschiedslose Einheit aus. Die Einheit als Name für das Ganze kann vollends nur Einheit der Vielheit sein, Relation der Relata. Lediglich als synthetische Einheit der Vielheit also, nie als unterschiedslose Einheit der Identität wird die Welt für uns denkbar. Auch wenn wir wieder von dem Unterschied von Form und Inhalt als dem Spezialfall des Einen und des Andern ausgehen, der für den Begriff des theoretischen Gegenstandes überhaupt unentbehrlich ist, oder wenn wir daran denken, daß jeder theoretische Gegenstand aus Form und Inhalt besteht, so ist darin die Form nur das Eine, der Inhalt nur das Andere, und der „rein" logische Gegenstand oder das Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt ist als die „Einheit" von Form und Inhalt nur die Einheit der Mannigfaltigkeit des Einen und des Andern, wobei das Wort „und" für sich genommen die isoliert gedachte Einheit bezeichnet, die das Mannigfaltige des Einen und des Andern ebenso auseinander- wie zusammenhält, und die beides bedeuten muß, um synthetische Einheit des Einen und des Andern zu bleiben. Auch sie ist selbstverständlich, wenn sie durch die Bezeichnung „und" verselbständigt zu werden scheint, nur als Vor-Gegenstand zu denken. Sonst wird aus dem Moment am Gegenstand ebenso wie die „Form der Form" und der „Inhalt des Inhalts" ein Gegenstand, der „sich selbst voraussetzt". Diesen Widersinn haben wir bei allen Gegenstandselementen zu meiden.

Damit ist die endgültige Bestimmung des theoretischen Gegenstandes überhaupt oder des rein logischen Etwas, das wir brauchen, um zu zeigen, was wir denken, um überhaupt etwas logisch zu denken, durch sukzessive Angabe seiner Elemente gewonnen, und auf diese Bestimmung des denkbaren Objekts können wir uns beschränken. Zum Teil ergibt sich daraus auch bereits, was zu jedem „subjektiven" logischen Denken gehört, und was aus diesen Bestimmungen sich dafür noch nicht ableiten läßt, wird erst in einem späteren Zusammenhang wichtig. Wir wollten zunächst nur das Modell eines „Gegenstandes überhaupt" oder das Minimum an Bestandteilen kennen lernen, ohne welche das theoretische Denken von irgend etwas nicht möglich ist. Dies Minimum hat sich als eine Dreiheit von Momenten

Digitized by Google

ergeben, von denen zwei durch das dritte zusammengehalten werden. Das mag paradox klingen, aber was wir meinen, muß klar sein.

Versuchen wir nun, das Weltall zum Gegenstand des theoretischen Denkens zu machen oder einen Weltall b e g r i f f zu bilden, wie es die Philosophie als universale Wissenschaft tun muß, so kann die Welt ebenfalls nur mit Hilfe der angegebenen drei logischen Gegenstands-Momente gedacht werden. Sie stellt sich also notwendig als synthetische Einheit der Mannigfaltigkeit des Einen und des Andern in einem Begriff der Vielheit dar, der genauer erstens „Eines", zweitens „Anderes", drittens „und" enthält, und dabei ist der Begriff der synthetischen Einheit oder des „und" genau so bedeutsam wie der Begriff der Mannigfaltigkeit des Einen und des Andern. Kurz, auch zum Weltallbegriff gehört das Eine und das Andere wie die Beziehung beider aufeinander, die sie sowohl trennt als zugleich verbindet.

In solcher Bestimmung des Weltallbegriffs durch das Minimum an Bestandteilen des l o g i s c h e n Gegenstandes überhaupt darf man keinen einseitigen „Logizismus" erblicken. Der I n h a l t der Welt mag später völlig alogisch oder atheoretisch gedacht werden, aber seine F o r m muß immer logisch oder theoretisch sein und bleiben, falls die Welt überhaupt g e d a c h t werden soll. Das ist eine Voraussetzung der Philosophie als eines theoretischen Denkens über die Welt, und wer sie nicht anerkennen will, hat entweder nachzuweisen, daß der Begriff des Modells vom theoretischen Gegenstand überhaupt sich anders bestimmen läßt, als wir es getan haben, oder er muß auf ein t h e o r e t i s c h e s Denken der Welt v e r z i c h t e n.

Logizismus in einem wissenschaftlich zu bekämpfenden Sinn entstünde erst, wenn auch die i n h a l t l i c h e n Bestimmungen des Weltallbegriffs sich rein logisch gestalteten, wie die für das Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt, bei dem wir von jedem Inhalt, genauer von jedem „Inhalt des Inhalts" absehen wollen. Damit würde die Philosophie überhaupt zur Logik, und das wäre gewiß einseitig. Dagegen bedeutet es keine Einseitigkeit, wenn die Philosophie sich auf das theoretische Denken der Welt beschränkt und daher allem, was sie denkt, die Formen des theoretischen Denkens oder eines logischen Gegenstandes überhaupt gibt. Das gehört vielmehr notwendig zu ihrem Wesen als eines theoretischen Verhaltens gegenüber der Welt.

Selbstverständlich weiß die Philosophie trotzdem, daß es auch andere Verhaltungsweisen zum Weltall gibt. Ja noch mehr. Wie alles so kann sie auch das Logische in seiner Gesamtheit nur als das Eine denken, das sich vom Andern unterscheidet, und das Andere ist in diesem Falle dann das Alogische, das sich auch positiv muß bestimmen lassen, da es ja sonst nicht das Andere des Logischen, sondern nur das Nicht-Logische oder bloße Vernichtung wäre. Das legt den Gedanken nahe, ob es nicht möglich ist, mit dem logischen Denken zugleich über das logische Denken hinauszukommen und so durch eine noch umfassendere Philosophie die Fesseln des bloß logischen Denkens zu sprengen. Davon kann jedoch erst später die Rede sein. Am B e g i n n der Philosophie hat uns solche Möglichkeit nicht weiter zu beschäftigen. Z u n ä c h s t müssen wir versuchen, wie weit wir mit dem logischen Denken a l l e i n kommen. Dann erst hat es einen Sinn, nach seinen Grenzen und ihrer Ueberwindung zu fragen. Vorher wissen wir ja gar nicht, w a s überwunden werden soll. Methodisch also ist es auf jeden Fall gerechtfertigt, daß wir mit dem Denken, das wir als heterologisch verstanden haben, einen Begriff vom Weltall zu bilden suchen, der es zu einem logisch oder theoretisch gedachten Gegenstand macht.

Digitized by Google

Wie wir früher mit bewußter Einseitigkeit uns ausschließlich in den Dienst der theoretischen Wahrheit stellten, so wählen wir jetzt mit derselben bewußten Einseitigkeit das rein theoretische Verhalten gegenüber der Welt und sehen, wie weit es uns führt. Der Gedanke an das Alogische darf uns dabei nicht stören, und die Grenzen des Logischen gehen uns dabei nichts an. Wir wollen uns in ihnen bewegen. Die Philosophie weiß: es gibt Alogisches. Aber sie weiß ebenso dies: es ist für sie nicht möglich, das Alogische in anderer Weise in ihr Gebiet hineinzuziehen, als dadurch, daß sie auch ihm die Form des Logischen verleiht. Sobald sie Alogisches als das Andere des Logischen denkt, denkt sie es damit ebenfalls in einer logischen Form. Andersheit ist genau so logisch wie Identität. Will man ein solches Denken des Alogischen in logischen Formen schon Logizismus nennen, so mag man das tun. Aber man muß sich dann zugleich darüber klar sein, daß über diesen Logizismus noch kein Philosoph hinausgekommen ist, der sich bemüht hat, etwas theoretisch Wahres zu denken oder seinen Gedanken die Form der Wahrheit zu geben. Wahrheiten lassen sich nur von theoretisch gedachten Gegenständen aussagen. Jede Wahrheit über die Welt macht sie zum theoretisch gedachten Gegenstand.

Insofern also bleiben wir in der Tat in das Logische gebannt, ohne jedoch darum zu einseitigen Logikern zu werden. Das wären wir nur, wenn wir statt einer Theorie der Welt eine Theorie der Theorie gäben. Gerade das aber vermeiden wir, indem wir die Grenzen des Logischen zunächst ignorieren, denn in ihnen steckt ein speziell logisches, kein allgemein philosophisches Problem, und nur insofern besteht zwischen beiden ein Zusammenhang, als die Philosophie ohne Methodenbewußtsein nicht auskommt. Nachdem wir verstanden haben, wie wir einen Gegenstand überhaupt denken, machen wir uns mit unserm Denken an die Sache. Es besteht kein Grund, innerhalb der Philosophie sich eine Freiheit von logischen Fesseln zu wünschen. Das Gebanntsein in sie macht das Wesen des Philosophierens, d. h. des Nachdenkens über die Welt aus. Wir begeben uns als Philosophen freiwillig in das logische „Gefängnis". Wir wissen, daß man sich auch außerhalb seiner Mauern aufhalten kann, falls man die Welt alogisch, also z. B. künstlerisch oder religiös auffaßt oder sich irgendwie „praktisch" zu ihr verhält. Wir haben selbstverständlich auch jederzeit die Freiheit, das Gebiet des Logischen wieder zu verlassen. Aber wir müssen uns darüber klar sein, daß wir damit zugleich das Gebiet des Nachdenkens über die Welt verlassen, d. h. mit der Abstreifung der logischen Fesseln die Fähigkeit zum wissenschaftlichen Philosophieren einbüßen würden, und daß in der Gebundenheit an das Logische grade unsere philosophische Stärke liegt. Darum können wir als Philosophen die Fesseln des theoretisch-gegenständlichen Denkens nicht abstreifen wollen.

Haben wir das aber eingesehen, so wird jede Klage über logische Gebundenheit und Enge gradezu widersinnig. Wer sowohl über die Welt theoretisch nachdenken will als auch zugleich frei sein möchte von den Formen des logischen Denkens überhaupt, weil es Alogisches gibt, wer also die Welt logisch denken und sie trotzdem nicht als logischen Gegenstand denken, oder wer das logisch Unerforschliche als Unerforschliches anerkennen und es trotzdem zugleich erforschen will, der weiß nicht, was er will, und muß es lernen, falls er mit Erfolg zu philosophieren beabsichtigt. Das ist der einzige Standpunkt für den Anfang der wissenschaftlichen Philosophie. Die Frage nach den Grenzen des Logischen bleibt cura posterior.

Digitized by Google

II.

Das Weltall als theoretischer Gegenstand.

Nach diesen methodischen Vorbemerkungen wenden wir uns zu der Frage: was ist die Welt in ihrer Totalität oder das voll-endliche Ganze, das den Gegenstand jeder echten Philosophie bildet? Vor welche Probleme stellt es uns, und wie sind sie zu lösen?

Der Inhalt der Fragestellung hängt von dem Inhalt des Weltallbegriffs ab, den wir dabei zum Ausgangspunkt machen, und mit irgendeinem Weltbegriff müssen wir beginnen, damit eine philosophische Untersuchung überhaupt einsetzen kann. Der rein logische Gegenstand oder das Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt genügt als Anfang der Philosophie nicht. Seine Klarlegung bildet nur den ersten Schritt eines Denkens, das sich seiner Methode bewußt werden will. Sie bedeutet zwar auch einen philosophisch wichtigen Schritt, weil von ihm der Weg zu jedem beliebigen Problem der Philosophie offen steht. Aber um zu dem zentralen Problem der voll-endlichen Totalität zu kommen, werden wir noch Wesentliches hinzutun müssen, damit der Begriff des philosophischen Gegenstandes entsteht. Wir brauchen mit anderen Worten einen vorläufigen Weltallbegriff, der erstens das Gebiet abgrenzt, in dem die Untersuchung liegen muß, und der ferner die Richtung angibt, in der das Denken der voll-endlichen Totalität sich zu bewegen hat. Wie ist der rein logische Gegenstand näher zu bestimmen, damit aus ihm der Gegenstand wird, den die Philosophie behandelt?

Die Antwort hierauf scheint einfach. An der Form der Identität, die ein Moment jedes Gegenstandes bildet, und an den andern formalen Gegenstandsmomenten können wir nichts ändern, wenn wir vom theoretischen Gegenstand überhaupt zum Weltall als Gegenstand fortschreiten wollen. Wohl aber muß der Inhalt sich wandeln. Beim Gegenstand überhaupt handelt es sich nur um „Inhalt überhaupt". Jetzt dagegen kommt der Inbegriff aller Inhalte in Betracht oder die synthetische Einheit jeder denkbaren Mannigfaltigkeit. Das ist die Welt gedacht als theoretischer Gegenstand. Freilich dürfte auch das aufgezeigte Minimum an Form für die Welt als Gegenstand nicht ausreichen. Aber wir brauchen, wie es scheint, nur noch die neuen Formen kennen zu lernen, die nötig sind, um den Inbegriff aller denkbaren Inhalte zum theoretischen Gegenstand zu machen. Dann haben wir den formalen Begriff des Weltalls als des Gegenstandes der Philosophie.

Doch ergibt sich, sobald wir näher zusehen, vorher eine noch allgemeinere Aufgabe. Sie erwächst aus einer eigentümlichen Schwierigkeit, die im Begriff dessen liegt, was wir jetzt suchen. Ist das Weltall, in welchem nichts von dem fehlen darf, was es überhaupt gibt, in Wahrheit ein „Gegenstand" von der Art, wie wir bisher von Gegenständen gesprochen haben? Vielleicht scheint die Frage auf den ersten Blick sonderbar, und doch ist sie nicht zu umgehen. Es steckt nämlich im Begriff des allumfassenden Gegenstandes, den wir in der Philosophie denken wollen, ein Problem, das kein anderer Gegenstand enthält. Darauf müssen wir zuerst unsere Aufmerksamkeit lenken. Das wird uns zu dem Weltallbegriff hinführen, mit dem wir das System der Philosophie beginnen können.

Wenn wir irgendeinen beliebigen Gegenstand denken, so tun wir es dadurch, daß wir einen Inhalt in einer Form uns entgegenstellen. So allein wird der Inhalt zum „Gegenstand". Ja, darauf beruht das Wesen der theoretischen Form, soweit

Digitized by Google

wir sie bisher betrachtet haben, daß sie uns Inhalte in dieser Weise vergegenständlicht. Schon an der Form der Identität konnten wir das sehen. Der geformte Inhalt tritt uns nicht numerisch, aber logisch als „ein" Gegenstand, d. h. als identischer Gegenstand entgegen, und er ist „ein" Gegenstand allein dadurch, daß wir ihn als das aus Form und Inhalt bestehende, also vielfache Eine von uns als dem Andern unterscheiden. Das gilt allgemein. Nur insofern wir das Eine vom Andern trennen, gibt es überhaupt einen „Gegen-stand" in der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Hier bedeutet das: der Gegenstand muß stets einem Andern entgegenstehen, und das Andere sind in diesem Fall wir selbst.

Dies heterologische Verhältnis scheint keine Ausnahme zu dulden. Auch wenn wir uns selbst, also das Andere des Gegenstandes, theoretisch betrachten wollen, müssen wir uns vergegenständlichen, d. h. uns als das Eine uns selbst als dem Andern entgegenstellen. Daraus entsteht in vielen Fällen keine prinzipielle Schwierigkeit. Man muß nur verstehen, was es heißt, daß wir „uns selbst" vergegenständlichen, und darin nicht etwa einen Widerspruch sehen, der undenkbar wäre. Solche Vergegenständlichung des Ich wird faktisch oft vollzogen. Wer z. B. eine Selbstbiographie schreibt, vergegenständlicht sich darin sich selbst, und ebenso kann der Psychologe, dem nur sein eigenes Seelenleben unmittelbar zugänglich ist, seine eigenen Vorstellungen, Willensakte, Gefühle usw. erforschen, indem er sie in der angegebenen Weise sich entgegenstellt. Das mag zwar in vielen Fällen schwer sein und Uebung erfordern, aber unmöglich scheint eine Vergegenständlichung der Inhalte des eigenen Ich nicht.

Der Grund für diese Möglichkeit ist jedoch nicht etwa der, daß es Selbstbeobachtung im eigentlichen Sinne des Wortes gäbe, bei der Beobachter und Beobachtetes zusammenfielen, denn eine solche „coincidentia oppositorum" schlösse einen Widerspruch ein und bliebe logisch unverständlich. Vielmehr ist dann, wenn ich mich mir selbst vergegenständliche, es immer ein Teil von mir, der zum Gegenstand gemacht wird, während ein anderer Teil von mir, der unvergegenständlicht bleibt, den vergegenständlichten Teil vorstellt oder denkt [1]). Daraus folgt aber zugleich: nur solange ich Teile denke, ist ihre Vergegenständlichung ohne prinzipielle Schwierigkeiten möglich. In solchen Fällen bleibe ich der Denkende das Eine, und der Gegenstand ist das Gedachte als das Andere. Anders dagegen muß es werden, sobald die Aufgabe darin besteht, nicht Teile, sondern das Ganze zu vergegenständlichen. Dann entsteht die Frage: kann ich die Welt in ihrer Totalität überhaupt in der Weise zum Gegenstand machen, daß ich sie mit Einschluß von mir selbst mir entgegenstelle?

Das scheint begrifflich unmöglich, solange ich unter Gegenstand das mir Entgegenstehende denke. Zum All, das Gegenstand werden soll, gehören ja nicht allein alle Gegenstände als „Objekte" in dem vorher betrachteten Sinn, sondern dazu ist jetzt auch das zu rechnen, dem sie alle entgegenstehen, oder wofür sie alle Gegenstände sind. Es soll also nicht bloß das Gedachte, sondern es soll zugleich das Denkende Gegenstand werden, dem Alles entgegensteht. So kommen wir zu einem besonderen Problem. Mich selbst als den Denkenden vergesse ich, solange ich Teilgegenstände denke, und das beeinträchtigt in solchen Fällen die Untersuchung in keiner Weise, mögen diese Gegenstände auch Teile von mir selbst sein. Will ich jedoch das Weltall als Gegenstand denken, so darf ich mich dabei auch in meiner Eigen-

1) Vgl. das Nähere hierüber in meinem Buch: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 3. Aufl. 1915, S. 41 ff.

Digitized by Google

schaft als den Denkenden nicht vergessen. Das Weltall kann demnach nicht Gegenstand in dem Sinn werden, daß es lediglich ein Gedachtes oder den Inbegriff des dem Denkenden Entgegengestellten bildet. Vielmehr dann allein, wenn das All das Denkende mit umfaßt, für das es Gegenstand ist, bedeutet es in Wahrheit das All, und damit erweist die Welt sich von vornherein als ein „Gegenstand" von eigener Art. Es steckt in ihr notwendig etwas, das Mehr oder Anderes ist als Gegenstand in der üblichen Bedeutung des Wortes.

Trotzdem braucht die Schwierigkeit, das Weltall zum Gegenstand zu machen, wenigstens solange nur der umfassendste Rahmen für die Philosophie festgelegt und das Weltall p r o b l e m aufgezeigt werden soll, nicht unüberwindlich zu sein. Lediglich der Klarheit bedürfen wir über das, was wir dabei als Problem zu denken haben. Wir müssen also genau feststellen, vor welcher Frage wir stehen.

Zu diesem Zwecke erinnern wir zunächst an die Vieldeutigkeit des Wortes „Welt". Es meint oft nicht das Welt a l l , sondern einen bloßen Teil davon, z. B. wenn wir von der Erde oder von der Menschheit oder von einem noch kleineren Teil als „Welt" reden. Doch auch abgesehen von solchen engeren Bedeutungen, die leicht auszuscheiden sind, steckt in dem Wort Welt noch eine andere Zweideutigkeit. Sogar wenn wir die ganze Welt meinen, sagen wir: der Mensch u n d die Welt, oder Ich u n d die Welt, und wir verstehen dann also unter Welt ebenfalls noch nicht das Ganze, sondern nur das Eine, zu dem ein Anderes, durch „und" mit ihm Verbundenes gehört. Wir müssen also auf einen engeren und auf einen weiteren Begriff der Welt achten. Die Welt im engeren Sinne steht als das Eine im Gegensatz zum Ich als dem Andern. Die Welt im weiteren Sinn dagegen, die wir, wo Mißverständnisse möglich sind, stets ausdrücklich das Welt a l l nennen, schließt das Andere oder das Ich mit ein, und zwar besteht zwischen Welt und Ich das Verhältnis der Alternative. Alles, was nicht das Eine ist, muß das Andere sein. Daher geben erst beide, d. h. die Welt im engeren Sinn und das Ich, zusammen die Welt im weiteren Sinn oder das Weltall. So zeigt sich, wie ein Begriff vom Gegenstand der Philosophie als Problem sich bilden läßt. Ich brauche nur in Gedanken mich selbst als Nicht-Welt zur Welt im engeren Sinn hinzuzunehmen, dann komme ich zu dem Begriff eines Gegenstandes, der nichts mehr außer sich kennt, also absolut universal ist.

Denken können wir diese Synthese von Welt und Ich als P r o b l e m auf jeden Fall, und so mag sie, wie alles Denkbare, auch ein G e g e n s t a n d heißen. Nur müssen wir stets wissen: es ist ein Gegenstand, der sich von allen andern Gegenständen prinzipiell unterscheidet. Das Weltall im eigentlichen Sinn, von dem die Philosophie handelt, besteht, wie wir auch sagen können, falls wir an den engeren Begriff der Welt denken, aus Welt und Nicht-Welt, oder noch deutlicher, wenn wir den üblichen Begriff vom Gegenstand im Auge haben, aus Gegenstand und Nicht-Gegenstand, wobei die Negation jedoch nicht allein Vernichtung bedeutet, sondern zugleich hinweist auf das Andere, das ebenso positiv ist wie das Eine. Das All stellt eben die S y n t h e s e des Einen und des Andern der Welt-Alternative dar, und erst über diese Synthese kann nun n i c h t s mehr hinaustreiben zu einem n o c h umfassenderen Weltall-Begriff. Erst von ihr kann nichts mehr als ein Anderes unterschieden werden, weil sie jedes Andere ihrem Begriff nach schon mit einschließt.

Man darf daher auch nicht meinen, diese einzigartige Welt-Synthese des Einen und des Andern wäre selber ein Gegenstand in dem Sinn, daß zu ihr von Neuem ein Ich als Nicht-Gegenstand gehört, f ü r das sie den Gegenstand bildete. Dann hätte man die Welt nur als Gegenstand im zuerst erörterten Sinn gedacht, also das

Digitized by Google

Denkende ausgeschlossen und sich auf das Gedachte beschränkt. Jetzt ist, der Voraussetzung nach, das Denkende mit inbegriffen, und über diese Synthese führt nichts mehr hinaus. Einen weiteren Schritt vermögen wir sprachlich zwar zu vollziehen, aber der Begriff vom Weltall wird durch ihn nicht mehr erweitert. Es wäre also in Wahrheit kein „neuer" Schritt, denn es käme durch ihn zum Weltallbegriff nichts hinzu, was nicht vorher schon in ihm gedacht wurde. Bei der Weltall-Synthese bedeutet die Welt im engeren Sinn oder die Thesis bereits den Inbegriff aller vom Ich verschiedenen Gegenstände, und zu diesem Inbegriff wird durch die Heterothesis außerdem das Ich als Nicht-Welt hinzugefügt. Damit ist dann die Reihe notwendig abgeschlossen. Es hat keinen Sinn, das Ich noch einmal hinzuzufügen. Ja, es ist unmöglich, das zu tun, denn es gibt, der Voraussetzung nach, nicht noch ein Ich, das als denkend übrig geblieben und zu diesem Zweck verfügbar wäre. Wir kämen mit einer zweiten Heterothesis, die lediglich die erste wiederholt, in der Sache nicht den kleinsten Schritt vorwärts.

So haben wir mit der Synthesis von Ich und Welt den ersten allgemeinsten Rahmen gefunden, in dem das philosophische Denken des Weltalls sich zu bewegen hat, und damit zugleich einen „Gegenstand" der Philosophie, der mehr als Gegenstand im üblichen Sinn ist, und in dem insofern ein Problem steckt.

Auch dies ist klar: falls die universale Wissenschaft diesen eigenartigen Gegenstand oder diese Relation von Welt und Ich untersucht, behandelt sie damit nicht allein die Welt, sondern zugleich die Stellung des Menschen zur Welt. Das aber ist ebenfalls von prinzipieller Bedeutung, denn gerade darin fanden wir früher die Aufgabe der Philosophie als Weltanschauungslehre, und dafür haben wir jetzt einen theoretisch strengeren Ausdruck gewonnen. Jedenfalls ist in der synthetischen Einheit von Ich und Welt ein Weltallbegriff gegeben, mit dem wir die Untersuchung der Philosophie beginnen können.

Das läßt sich auch so ausdrücken: wir sind vom Modell des Gegenstandes überhaupt, mit dem als der synthetischen Einheit von Inhalt überhaupt und Form überhaupt der systematische Gedankengang einsetzte, zum Weltall als der synthetischen Einheit von Welt und Ich gekommen, die zugleich die synthetische Einheit von allem Denkbaren bildet oder die umfassendste Vielheit von allem, was es geben kann. Wir haben damit also den Schritt vom Minimum des logisch Denkbaren zum Maximum des logisch Denkbaren gemacht, soweit das Maximum sich formal fassen läßt. In diesen Rahmen müssen wir deshalb alles einspannen, womit die Philosophie sich beschäftigt. Weniger darf das Denken des Weltalls, das wahrhaft universal sein will, nicht umschließen, und mehr kann es als logisches Denken nicht ergreifen wollen als alles Denkbare mit Einschluß des Denkenden. Falls die Philosophie den Begriff dieser synthetischen Einheit von Welt und Ich weiter ausbildet, darf sie demnach hoffen, zu einer wahrhaft universalen theoretischen Weltanschauung zu kommen, die alles, das All-Eine oder das All-Viele, alleinheitlich und systematisch allvielheitlich darstellt.

Nur eine methodische Bemerkung sei noch mit Rücksicht auf den sprachlichen Ausdruck hinzugefügt. Daß Welt und Ich nicht allein in dem Verhältnis zueinander stehen, daß das Eine zum Andern gehört, sondern daß jedes der beiden Glieder im Unterschied vom Andern zugleich alles Andere ist und deshalb ein Drittes außerhalb der Synthese nicht mehr gedacht werden kann, bringt am deutlichsten die Formel: Ich und Nicht-Ich zum Ausdruck. Wir haben zwar gesehen, daß die Negation als bloße Negation niemals das Andere von sich aus zu bestimmen vermag,

Digitized by Google

und deswegen ist diese Formel mit Vorsicht zu benutzen. Wo jedoch Alternativen vorliegen, weist die Aufhebung des Einen in unzweideutiger Weise auf das Andere hin, für das sie den Platz freigemacht hat, und sie vergewissert uns zugleich, sobald an Stelle des Nicht-Einen positiv das Andere tritt, daß dies Andere a l l e s Andere ist. Es gibt dann nur das Eine und das Nicht-Eine, das positiv zum Andern und zwar zu allem Andern ergänzt wird. In unserem Fall bedeutet das Nicht-Ich z. B. die Welt in Raum und Zeit, also alle Gestirne mit allem, was darauf und darin ist, wie alles, was das Ich sich gegenüberzustellen vermag, und das Ich ist das, was dies alles nicht selber ist, sondern denkt. So bilden Ich und Nicht-Ich oder positiv gesprochen Ich und Welt zusammen notwendig die vollendliche Totalität der Welt in dem früher angegebenen Sinn. Die Relation der Relata, die synthetische Einheit der beiden Glieder ist das Absolute.

Das Prinzip einer solchen vollständigen Einteilung auf Grund einer Alternative, bei der die Negation der einen Seite positiv den Inbegriff von allem Andern bedeutet, was nicht das Eine ist, können wir, um einen leicht verwendbaren Terminus dafür zu haben, das heterologische oder das heterothetische Einteilungs-Prinzip nennen. So tritt seine Verbindung mit dem Prinzip alles logischen Denkens, das wir bei der Erörterung des theoretischen Gegenstandes überhaupt kennen gelernt und gegen das antithetische Prinzip abgegrenzt haben, zutage. Es wird uns noch öfter begegnen, und es ist klar, daß es für das universale Denken der Philosophie von Wichtigkeit sein muß. Schon die Bestimmung des Gegenstandes überhaupt als der Einheit von Form und Inhalt beruhte darauf. Das Eine war die Form und das Andere als Nicht-Form positiv notwendig der Inhalt. Etwas, das weder Form noch Inhalt ist, konnte es daher am Gegenstand nicht geben, außer dem, was sie miteinander verbindet. Ebenso steht es mit dem Weltall. Das Eine ist die Welt und das Andere ist die Nicht-Welt oder positiv das Ich.

Fehlt dagegen die positive Ergänzung, oder ist das Andere nur antithetisch und nicht auch heterothetisch bestimmt, dann bleibt es bei der bloßen Negation, und die Einteilung durch sie wird unfruchtbar. Besonders deutlich zeigt sich die Positivität des Nicht-Einen daran, daß die Glieder der Synthese sich vertauschen lassen. So kann die Form das Eine sein; dann ist die Nicht-Form positiv der Inhalt. Aber auch der Inhalt kann das Eine sein; dann ist der Nicht-Inhalt positiv die Form. Und ebenso ist das Ich das Eine; dann bildet das Nicht-Ich positiv die Welt. Oder die Welt ist das Eine; dann ist die Nicht-Welt positiv das Ich. Ueberall sind also lediglich die B e z e i c h n u n g e n negativ, und sie haben in allen diesen Fällen die rein methodische Bedeutung, daß durch die Negation jenes Andere gefunden werden soll, das zugleich a l l e s Andere ist. Der G e h a l t bleibt überall positiv, und beide zusammen bilden daher, indem sie sich ergänzen, das gesuchte All, außerhalb dessen es kein Drittes mehr gibt.

Jetzt muß sowohl der Weltallbegriff, mit dem wir die Untersuchung beginnen, als auch zugleich das methodische Verfahren, mit Hilfe dessen wir zu ihm gelangt sind, in jeder Hinsicht klar sein. Zugleich ist die synthetische Einheit von Ich und Nicht-Ich oder Welt und Nicht-Welt jedoch etwas, wobei wir nicht stehen bleiben können. Sie enthält, wie schon wiederholt hervorgehoben wurde, einen durchaus problematischen Gegenstand, also etwas, das zu weiterem Nachdenken treibt, und das ist ebenfalls notwendig. Problematisch muß der Weltallbegriff sein, mit dem die Untersuchung einsetzt. Wir stehen am Anfang der Philosophie, und wenn der Anfang nicht fragwürdig wäre, so taugte er schlecht zum Anfang. Er würde uns

Digitized by Google

dann nicht zu weiteren Fragen veranlassen, die der Fortgang der Untersuchung zu beantworten hat.

Der Anfang, der Ich und Nicht-Ich oder Welt und Nicht-Welt synthetisch umfaßt, enthält mit anderen Worten eine theoretische Spannung. Daß sie aus dem Wesen der Sache stammt, läßt sich kurz auch auf einem andern Wege zeigen, den wir nur deshalb nicht gleich zuerst gehen konnten, weil dabei nicht alles, was wir denken müssen, zum ausdrücklichen Bewußtsein gekommen wäre. Jetzt aber dürfen wir sagen: uns, die wir die Welt erkennen wollen, bleibt zunächst nichts anderes übrig, als zwischen uns und ihr einen Unterschied zu machen. Oder: jeder, der über die Welt nachdenkt, mag er sie noch so umfassend nehmen, bringt sie damit zu sich und sich zu ihr in einen Gegensatz. So rechtfertigt sich ebenfalls der erste Weltallbegriff als Anfang des Denkens über das Weltall und damit als Anfang jeder Philosophie der Voll-Endung. Wir haben darin nicht allein den umfassendsten Rahmen, sondern zugleich das erste und umfassendste Problem der Philosophie, wie es unter gewissen, allgemein angenommenen Voraussetzungen, die wir absichtlich nicht ausdrücklich erörtern, auftreten muß.

Freilich könnten diese Voraussetzungen sich bei der Lösung als anfechtbar erweisen. Aber davon sehen wir zunächst ab. Das Problem bleibt bestehen, und es ist zugleich das Problem, das der Philosophie bisher die größten Schwierigkeiten bereitet hat, wie wir jetzt begreifen werden. Auch wir stellen es voran, indem wir versuchen, es wenigstens als Sprungbrett zu benutzen. Wir brauchen hier Klarheit, sogar für den Fall, daß die erste Weltall-Synthese schließlich doch zu einer noch umfassenderen führen sollte.

Also der Ausgangspunkt ist der Gegensatz und die synthetische Einheit der Vielheit von Ich und Welt, so daß wir nicht einen Gegenstand als Ausgangspunkt, sondern zwei mit „und" verbundene Gegenstände als Ausgangspunkte haben, die wir synthetisch zu einem Gegenstande verbinden, so wie wir früher zeigen konnten, daß zu jedem Gegenstand unseres Denkens zwei miteinander verbundene Gegenstandselemente gehören. Diesen Anfang findet jeder vor, und es ist gut, daß er das Eine und das Andere, das Ich und das Nicht-Ich oder die Welt und die Nicht-Welt vorfindet, denn das Eine allein, z. B. „das Seiende", womit man als dem Weltall bloß thetisch, wie mancher glauben wird, ebenfalls anfangen könnte, enthielte noch keine Frage und brachte daher unser Denken nicht in „Bewegung". Mit dem Einen allein könnten wir wohl anfangen, aber nie so anfangen, daß wir damit jemals mehr als bloß anfingen. Wir kämen mit ihm nicht von der Stelle. Es gäbe keinen Fortgang der Untersuchung. Das All als das Eine ohne das Andere wäre nicht nur der Anfang, sondern zugleich das Ende der Philosophie.

Das Seiende z. B. ist und bleibt das Seiende. Keine dialektischen oder antithetischen Zauberkünste können mehr daraus machen, als es ist. Nimmt man in Wahrheit den Begriff des Seienden allumfassend, so gibt es kein Nicht-Seiendes von positiver Bedeutung. Die Negation führt dann zum leeren Nichts, da sie kein Anderes mehr zu finden vermag. Davon wird später noch zu reden sein. Ein bloß thetischer Anfang und eine für sich bestehende „einfache" Welt würde den Tod der Philosophie oder den Stillstand des Denkens bedeuten. Ein monologisches Weltall gäbe nicht einmal einen Weltmonolog. Wir müssen auch hier heterologisch von vornherein das Eine und das Andere ins Auge fassen.

Tun wir das, dann steckt in dem heterologischen oder heterothetischen Anfang eine Frage, und zwar eine solche, wie sie von keiner Spezialwissenschaft gestellt

Digitized by Google

wird, weil sie das Ganze der Welt als Ganzes betrifft. Wie kommen wir, die wir über die Welt nachdenken und damit die Welt sowohl von uns unterscheiden als auch uns zur Welt hinzurechnen, über den Gegensatz von Ich und Welt hinaus zum Begriff einer alles umfassenden Welt? Wie gelangen wir von der Heterothesis zur Synthesis, die mehr ist, als die das Eine und das Andere mit „und" verbindende? Noch allgemeiner: gibt es eine Einheit dieser Art, oder ist vielleicht gerade die Spannung das Letzte, das wir zu denken vermögen? Können wir je vom „Dualismus" des „und" zum „Monismus" gelangen, der das trennende „und" fortschafft? Oder bleibt, auch abgesehen von der rein logisch nie zu überwindenden Spaltung des Gegenstandes in Form und Inhalt, die Kluft von Ich und Welt ebenfalls unüberbrückbar, und ist daher nicht das Universum, sondern das Multiversum das theoretisch Letzte?

Sollte es sich so verhalten, daß die Heterothesis, mit der wir die Welt zu denken beginnen, auch aus dem Verhältnis von Ich und Welt nicht fortzuschaffen ist, solange wir überhaupt denken, worin besteht dann die Aufgabe der Philosophie? Das ist das in jeder Hinsicht universale Weltallproblem, dessen Lösung uns „Weltanschauung" zugleich in jenem besonderen Sinn geben muß, daß sie nicht allein über die Welt „da draußen", sondern über unser Verhältnis zur Welt oder über die Stellung des Menschen im Weltganzen und damit über unsere „Lebensanschauung" wissenschaftliche Klarheit verspricht.

Dies Resultat können wir, um unsern Weltgegenstand genauer zu bestimmen und damit weiterzukommen, auch so formulieren: unter Welt ist zunächst die Außenwelt, die Natur, der Kosmos oder ganz allgemein das Objekt zu verstehen, das uns gegenübertritt als Inbegriff aller Objekte oder als Objektwelt. Diesem Weltobjekt ist das Ich, das auch Innenwelt oder Geist oder Seele oder ganz allgemein Subjekt heißen mag, hinzuzufügen und zugleich entgegenzustellen als Subjektwelt, die aber kein Weltsubjekt zu sein braucht. Die Objektwelt ist dann der eine, die Subjektwelt der andere „Gegenstand" oder umgekehrt, und es ist nach dem Verhältnis des Objekts zum Subjekt zu fragen, d. h. zu untersuchen, ob und inwiefern sie zusammen einen Gegenstand oder eine Welt bilden.

Die Namen Subjekt und Objekt sind seit Kant in dieser Bedeutung allgemein üblich und werden in unserm Zusammenhang nicht mißverstanden werden. Das Subjekt ist percipiens, das Objekt perceptum, das Subjekt ist das habende, das Objekt das gehabte. Das sind noch allgemeinere Bezeichnungen für das Begriffspaar, das uns schon beim logischen Denken eines theoretischen Gegenstandes überhaupt begegnet: das Subjekt war dort das Denkende, das Objekt das Gedachte. Subjekt ist also nicht grammatisches Subjekt, von dem etwas ausgesagt wird, sondern im Gegenteil das Aussagende. Die Alternative der beiden Begriffe muß von ebenso fundamentaler Wichtigkeit für das Denken des Weltalls sein wie die von Form und Inhalt. Nur haben wir es hier, wenigstens scheinbar, nicht mit zwei Momenten an einem Gegenstand, sondern mit zwei aufeinander bezogenen selbständigen Gegenständen zu tun. Ja, so muß es sein, falls wir sowohl das Objekt als auch das Subjekt zur wirklichen Welt rechnen, und das wollen wir vorläufig tun. Es wird den meisten als selbstverständlich erscheinen, und daher dürfen wir sagen: das Subjekt-Objekt-Verhältnis bildet den ersten Weltallbegriff, und die Subjekt-Objekt-Einheit enthält das erste Weltallproblem.

Gehen wir hiervon aus, so scheint damit endlich noch ein Hinweis auf die Richtung gegeben, in der die Lösung des Problems liegen muß. Genauer: die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt eröffnet zwei prinzipiell verschiedene Wege, zu

Digitized by Google

einer Einheit zu kommen, die mehr als synthetische Einheit des Einen und des Andern ist, und zugleich bestehen keine andern als diese beiden Möglichkeiten, so daß wir damit schon einen wichtigen Fingerzeig für den weiteren Gang der Untersuchung erhalten. Sie muß bestimmt werden durch den Ausgangspunkt, und zwar handelt es sich nun wirklich um einen Punkt des Anfangs, um den einen oder den andern, den wir wählen, um von ihm zur Einheit zu kommen. Es gibt zwei und nur zwei Wege, die von dem einen Glied auf das andere hinführen. Der Weltallbegriff: Ich und Welt verwandelt sich in das Weltallproblem: Ich oder Welt, aus Subjekt und Objekt wird Subjekt oder Objekt. Man kann also nicht vom vollen Anfang, sondern nur entweder von seiner einen oder von seiner anderen Seite ausgehen, um dann bei der Herstellung der Einheit die zuerst zurückgedrängte andere Seite in die eine hineinzuziehen oder zu versuchen, wieweit das gelingt. Man wird bei der Bildung des einheitlichen Weltallbegriffs sich entweder zuerst an der Welt orientieren, d. h. an der Außenwelt, am Kosmos, an der Natur, am Objekt, um dann von ihm aus das Ich, den Menschen, die Innenwelt, den Geist oder das Subjekt als Stück oder Teil oder Glied der Objektwelt zu begreifen. Dann betrachtet man auch die Nicht-Welt als Objekt unter Objekten, um so den Gegensatz zu überbrücken. Oder man sucht umgekehrt von Innen her das Aeußere, vom Geist die Natur, von der Nicht-Welt die Welt, vom Nicht-Gegenstand den Gegenstand, vom Subjekt das Objekt zu ergreifen, um so das Ganze als Ganzes zu erfassen. Man stellt das Ich in den Vordergrund oder in den Mittelpunkt der Welt, um alles darauf zu beziehen, so daß die Außenwelt im Innenleben aufgeht, die Natur sich dem Geist ein- oder unterordnet, das Weltall im Ich sich vollendet. Jedenfalls: wenn es einen und nur einen letzten „Grund" von allem geben soll, dann kann er allein im Subjekt oder im Objekt gefunden werden, wenigstens solange man annimmt, daß es außer dem vorgegenständlichen Moment des Und einen dritten Gegenstand, der weder Subjekt noch Objekt ist, nicht gibt.

Es entstehen also unter den bisher gemachten und nahezu ausnahmslos zugestandenen Voraussetzungen zwei Typen von „Weltanschauungen", und die meisten in der Geschichte der Philosophie aufgetretenen grundlegenden Streitfragen dürften sich auf diesen Unterschied zurückführen lassen. Unser Gegensatz hat das Denken der Philosophen auch dort beherrscht, wo er noch nicht zur vollen begrifflichen Klarheit herausgearbeitet war, und gerade darin muß seine sachliche Bedeutung zum Ausdruck kommen. Wir wollen ihn mit farblosen, aber in diesem Zusammenhang eindeutigen Namen als Gegensatz der objektivierenden und der subjektivierenden Philosophie bezeichnen. Die „Lebensphilosophie" unserer Zeit, von der wir am Schluß des ersten Kapitels sprachen, läßt sich ihm als Beispiel einordnen, falls man geneigt ist, das Subjekt als das habende zugleich als das lebendige, das Objekt dagegen als das gehabte zugleich als das tote anzusehen. Oder auch ein anderer Gegensatz der Weltanschauungen ist hier anzuknüpfen. Nennt man das Subjekt das Ideale, das Objekt das Reale, so wird der Kampf um die „idealistische" und „realistische" Weltanschauung ebenfalls als Kampf zwischen Subjektivismus und Objektivismus verständlich.

Von hier aus muß sich dann schließlich eine Versöhnung der alten Gegensätze anbahnen lassen, die nicht allein über alle Vergangenheit, sondern zugleich über die Gegenwart hinaus in die Zukunft weist, indem sie zu einem neuen Weltallbegriff und damit zu einem neuen Typus von Philosophie führt, der nicht mehr am Subjekt-Objekt-Gegensatz allein orientiert ist, so wenig er ihn entbehren kann. Er

Digitized by Google

kennt noch etwas jenseits von Subjekt und Objekt in der üblichen Bedeutung dieser Ausdrücke, wonach sie reale Gegenstände sind, ein Reich, das zwar allen naheliegt, das aber viele in seiner Eigenart verkennen, weil es unter gewissen, nicht notwendig zutreffenden Voraussetzungen weder Ich noch Nicht-Ich, weder Welt noch Nicht-Welt, weder Subjekt noch Objekt, also Nichts zu sein scheint. Vielleicht ist dies Land die eigentliche Heimat der Philosophie. Doch gerade deshalb verweilen wir vorläufig noch bei dem ersten Weltallgegensatz, bis wir ihn völlig verstanden haben, und suchen dann zu zeigen, warum er trotz seines scheinbar alternativen Charakters doch nicht umfassend genug ist für eine Lehre von der vollendlichen Totalität. Wir müssen das Eine erledigt haben, bevor wir zum Andern kommen.

III.
Der Objektivismus.

Ist das Weltall oder das voll-endliche Ganze, zu dem auch das Subjekt gehört, seinem eigentlichen Wesen nach vielleicht als O b j e k t zu begreifen? Darin haben wir unser erstes Weltallproblem. Es gibt viele, welche die Frage bejahen, und wir suchen ihre Gründe kennen zu lernen.

Zunächst wird der „naive", d. h. philosophisch noch nicht „angekränkelte" Mensch zum Objektivismus neigen. Die Welt da draußen, glaubt er, sei die Hauptsache, schon weil sie quantitativ die H a u p t m a s s e darstellt. Er wird zuerst das Objekt in seiner Totalität und dann sich selbst als einen Teil davon erkennen wollen. So muß er zum Ganzen kommen. Ja, meist vergißt er das Subjekt völlig. Es ist im Vergleich zum Objekt ja nur k l e i n. Hat man nicht recht, wenn man es für ein relativ unwesentliches, räumlich beschränktes, zeitlich erst spät auftauchendes, nur hier und da vorkommendes Anhängsel der großen Welt ansieht? Ein „gesunder Menschenverstand", der so fragt, ist gewiß nicht zu verachten. Nur bedeutet er für die Philosophie wohl nicht viel.

Doch nicht allein das vorwissenschaftliche Denken, sondern auch diejenigen, die an dem Verfahren der Einzelwissenschaften orientiert sind, müssen zu einer objektivierenden Weltanschauung neigen. In der Spezialforschung gilt es meist für völlig selbstverständlich, daß die Wirklichkeit als Objekt zu begreifen ist, und dementsprechend das Subjekt oder der Mensch als Ding unter anderen Dingen, also als Objekt in einer Objekt welt. Das hat gute Gründe. Die Körper kann man von vornherein nur als Objekte erkennen, und mit dem Seelenleben steht es, wie die moderne Psychologie gezeigt hat, nicht anders. Das Psychische muß im Zusammenhang mit dem Physischen begriffen werden, und auch abgesehen davon kennt die Psychologie längst keine „Seele" mehr, sondern nur noch „psychische Vorgänge". Will man diese aber wissenschaftlich beschreiben oder erklären, so müssen sie wie jede andere Wirklichkeit objektiviert werden. Darauf wiesen wir schon hin. Freilich scheint jedesmal nur ein T e i l des Seelischen objektivierbar. Aber bei dem Teil, den man gerade in diesem Zeitpunkt zum Objekt macht, während ein anderer Teil Subjekt bleibt, braucht es nicht für alle Zeiten zu bleiben. Man kann einen Teil n a c h dem andern und so schließlich a l l e Teile des Subjekts, auch den Teil, der philosophiert, objektivieren. Dann bleibt kein Teil der realen Welt als Subjekt übrig. Auch das Seelen-Ganze ist für die Wissenschaft vom psychischen Sein ein Objekt geworden.

Digitized by Google

Mit dieser Möglichkeit einer Objektivierung j e d e s Realen aber scheint alles Wesentliche für den Objektivismus als Weltauffassung entschieden. Das Material unserer Erkenntnis zerfällt, wie viele glauben, in physisches, raumerfüllendes Sein einerseits, das uns allen unmittelbar gemeinsam ist, und in zeiterfüllendes, aber nicht räumliches und jedem einzelnen allein unmittelbar gegebenes seelisches oder geistiges Sein andererseits. Dementsprechend gibt es Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, und beide zusammen erforschen alle Teile der Welt. In diesen Gegensatz löst sich also der Unterschied von Subjekt und Objekt auf. Vielleicht gibt es allerdings noch etwas Drittes, das wie die „Substanz" Spinozas die metaphysische „Einheit" von beiden Reichen bildet, aber gerade wenn es diese Funktion erfüllen soll, kann es nur als das allen zugrundeliegende Objekt angesehen werden, das sich bloß als Erscheinung in die körperliche und die seelische Objektwelt spaltet. Von hier aus ist also gewiß kein Einwand gegen die Objektivierung des Weltalls zu erheben. Was für die Teile gilt, muß für das Ganze gelten, das aus diesen Teilen besteht oder ihm als „Wesen" zugrunde liegt. So ist der Subjekt-Objekt-Gegensatz zugunsten des Objekts aufgehoben.

Für die „Innenwelt" mag man sich freilich gegen diese Objektivierung sträuben. Tut man ihr nicht Gewalt an, falls man in ihr einen Komplex von Objekten erblickt? Die Frage liegt nahe. Doch achtet man auf das Verfahren der sogenannten Geisteswissenschaften, die es vor allem mit „Subjekten" zu tun haben, dann muß man einsehen, daß man mit dem Festhalten an der Ausnahmestellung des seelischen Subjekts wissenschaftlich nicht weiterkommt. Es läßt sich nicht bestreiten: objektivierend haben alle Einzeldisziplinen ihre entscheidenden Fortschritte gemacht, und die Philosophie als Wissenschaft darf daher nicht in einer von ihnen abweichenden Art verfahren wollen. Abgesehen von anderen Gründen würde sie damit für immer eine Einheit des Weltallbegriffs unmöglich machen. Wollte der Philosoph sich selbst als den Denkenden von der Objektivierung ausnehmen, so käme das auf eine Selbstüberschätzung heraus. Die anderen Philosophen sind für ihn doch Objekte. Er darf sich selber auch nur als einen unter andern sehen. Das allein heißt „objektiv" denken.

Kurz: die Körperwelt ist das eine, die Seelenwelt das andere Objekt. Alles ist entweder körperlich oder geistig, und beide zusammen bilden das Weltganze. Man kann sein Wesen mehr physisch oder mehr psychisch oder ohne Ueberwiegen der einen Seite durchweg gleichmäßig psychophysisch bestimmen, ja schließlich alles physische und psychische Sein als bloße Erscheinung in einer absoluten metaphysischen Realität sich gründen lassen. Auf jeden Fall muß man die Welt als umfassendes Objekt darstellen. Das menschliche Ich-Subjekt wird für die Wissenschaft zum psycho-physischen Ich-Objekt. Es gibt nur den einen Weg zur Lösung des Weltallproblems, der von der Außenwelt zur Innenwelt, vom Objekt zum Subjekt führt, den kosmozentrischen Standpunkt, wie wir ihn im Gegensatz zum egozentrischen nennen können. Er allein überbrückt die Kluft und löst die Spannung der Welt in einem psychophysischen Objektzusammenhang. Der Mensch ist auch als Subjekt nichts anderes als dessen psychophysisches Glied.

Schließlich läßt sich nicht nur das Verfahren der Einzelwissenschaften und eine auf sie gestützte Metaphysik, sondern auch eine erkenntnistheoretische Begründung für den Objektivismus anführen. Warum wir allein durch Objektivierung zur wissenschaftlichen „Objektivität" kommen, wird besonders deutlich, wenn man daran denkt, daß die höchste Aufgabe der Erkenntnis die E r k l ä r u n g

Digitized by Google

eines Vorganges aus seinen Ursachen ist. Kausalzusammenhänge sind, wie man sie auch sonst auffassen mag, in der Zeit verlaufende Reihen von Objektwirklichkeiten. Was sich der Einordnung in sie nicht fügt, entzieht sich damit zugleich der Wissenschaft überhaupt. Es wäre unerklärlich oder ein „Wunder". Gäbe es also ein grundsätzlich nicht objektivierbares reales Sein, dann hätte ein universales Erkenntnisstreben überhaupt keinen Sinn. Das Wunder darf am Anfang, wo es uns „verwundert" und damit zum Denken anregt, begrüßt werden, aber nie am Ende der Wissenschaft erhalten bleiben. Ehe wir an die Erkenntnis der Welt gehen, nehmen wir an, daß sie sich durchweg kausal erklären läßt. Das ist allerdings ein Vor-Urteil, aber ein notwendiges, ein „a priori" der wissenschaftlichen Forschung. Es steht vor aller Spezialwissenschaft zeitlos fest. Der wissenschaftliche Weltbegriff muß der eines kausalen Zusammenhanges sein. Was wir aber kausal begreifen wollen, muß sich objektivieren lassen. Daraus folgt: auch die Subjekte sind als Glieder des Weltzusammenhangs Objekte wie alles andere. Das sollte die Philosophie selbst dann nicht antasten, wenn es keine Einzelwissenschaften gäbe, die objektivierend verfahren, und denen sie nicht widersprechen darf. Gerade mit ihrem universalen Streben ist die Objektivierung als Bedingung seiner Erfüllung, d. h. einer Erklärung des Wirklichen in seiner Totalität, notwendig verknüpft.

So scheint der Objektivismus nicht allein durch den gesunden Menschenverstand und die Einzelwissenschaften, sondern auch durch den Teil der Philosophie, der für alles wissenschaftliche Verfahren grundlegend ist, sicher gestützt, und daraus ergeben sich dann Konsequenzen für die Weltanschauung, d. h. für die „praktischen" Lebensfragen. Der Mensch wird zu einem in jeder Hinsicht unselbständigen Produkt der Objektwelt. Von Freiheit als Ursachlosigkeit darf keine Rede mehr sein. Eine spontane Seele oder einen persönlichen Gott, der eingreift in den Weltlauf, kann es für die Wissenschaft nicht geben. Der Notwendigkeitsgedanke, ohne den alles Forschen nach Wahrheit seinen Sinn verlöre, ist auch die Grundlage für die Lebensweisheit. Sie fällt dem letzten Fundament nach mit der Weltweisheit zusammen, so daß in dieser Hinsicht ebenfalls vollkommene Einheit entsteht. Es gilt, alles Uebernatürliche und Geheimnisvolle auch aus den Motiven der Lebensführung auszurotten. In der Ablehnung eines Subjekts, das nicht Glied der Objektwelt ist, haben wir das Weltanschauungspathos des Objektivismus. Es weist den Menschen auf das diesseitige, irdische Dasein hin und befreit ihn von allen lebensfeindlichen Illusionen. Wir wissen jetzt, wo der Schwerpunkt unseres Wirkens und Handelns liegt. Ueber unsere Stellung zur Welt können wir ebensowenig im Zweifel sein wie über die Welt, die uns umgibt.

Andererseits darf man im Objektivismus nicht etwa eine schwunglose, jedem „Idealismus" feindliche oder gar eine erniedrigende Weltanschauung erblicken. Ein solches Mißverständnis kann nur entstehen, wenn man den Begriff des Objekts zu eng faßt. Wir haben deswegen absichtlich von Objektivismus gesprochen, um diesen Standpunkt vor einer zu speziellen, nicht wahrhaft universalen, also unphilosophischen und dann leicht zu widerlegenden Auffassung zu schützen. Doch wird es gut sein, ausdrücklich auch auf zu enge Formen hinzuweisen, d. h. zu sagen, was unter Objektivismus nicht zu verstehen ist. Das kann in dreifacher Hinsicht geschehen: für das Seelenleben, für die geschichtliche Kultur und für die Religion. Da gibt es drei Abarten des Objektivismus: den Materialismus, den Naturalismus und den Atheismus. Sie alle sind nicht universal genug, um Basis einer umfassenden Weltanschauungslehre zu werden.

Digitized by Google

Der Objektivismus kann bestehen in einer Gleichsetzung der Welt mit den Körpern, wie die Physik sie begreift. Dann wird er zum Materialismus. Dieser sucht die Welt in ihrer Totalität als bewegten Atomkomplex zu fassen und sieht daher auch im geistigen Leben nur Bewegung letzter Körperteile im Raum. Solch kurzsichtiges Denken hat mit dem Prinzip der objektivierenden Weltanschauung nichts gemein. Die Unhaltbarkeit des Materialismus ist heute von jedem durchschaut, der wissenschaftlich mitzählt. Mit dem Begriffsapparat einer Spezialwissenschaft kommt man beim Denken der Welt in ihrer Totalität nicht aus. Manche Körper sind beseelt, also noch etwas anderes als raumerfüllende Dinge. Das vermag jeder leicht an sich selbst zu konstatieren. Wir haben Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Willensakte, die sich nie unter den Begriff von Körpern im Raume bringen lassen.

Das psychische Leben ist also in seiner Eigenart vom Objektivismus unbedingt anzuerkennen. Nicht die elementarste Empfindung, nicht der primitivste Schmerz oder eine sinnliche Lust, die gewiß eng mit dem Körper zusammenhängt, ist selbst als Körper begreiflich. Ja, es steht für den Objektivismus nichts im Wege, Beseelung eventuell für die ganze Welt anzunehmen. In dieser Hinsicht gibt es keine Schranken. Die „Seele" wird als Weltfaktor, der alles Wirkliche vergeistigt, voll gewürdigt. Nur darf sie kein Staat im Staate, kein „dualistischer" Fremdkörper sein. Deshalb sind die menschlichen Subjekte mit ihrem Denken, Fühlen und Wollen wie mit allem, was daraus an höchstem Geistesleben entsteht in Wissenschaft und Kunst, in Gesellschaft und Staat, in Sittlichkeit und Religion, aufzufassen als gute Bürger des einen Objektreiches, dessen unwandelbaren Gesetzen sie wie alle Objekte gehorchen.

Ferner braucht die objektivierende Weltanschauung keinen naturalistischen Charakter zu tragen, obwohl sie meist als Naturalismus auftritt. Wie dieser sich vom Materialismus unterscheidet, und warum die Ablehnung des Materialismus noch nicht die des Naturalismus einschließt, versteht man sofort, wenn man daran denkt, daß eine richtig verstandene objektivierende Betrachtung auch die geschichtliche Auffassung und die Anerkennung der Kultur in ihrer Eigenart nicht stört. Dabei wird nicht allein das „Geistige" wichtig, sondern es ist nach dem historischen Werdegang des Menschengeschlechts zu fragen. Es sind mit anderen Worten nicht die allgemeinen Wiederholungen im Geschehen festzustellen, wie die Natur sie zeigt, sondern es ist das zu berücksichtigen, was im Kulturleben nur einmal war und daher, wie z. B. alle geschichtlichen Persönlichkeiten, durch seine Individualität und Einzigartigkeit Bedeutung besitzt, also in kein allgemeines Naturgesetz eingeht.

Dies alles kann auch der streng kausal denkende Objektivismus würdigen, falls er die Kausalität nur nicht mit dem allgemeinen Gesetz identifiziert, sondern sich klar macht, daß es individuelle Wirkungen und Ursachen gibt. Dann sind die Kausalreihen ebensogut individualisierend, d. h. als einmalige historische Entwicklungsgänge, wie generalisierend, d. h. als stets wiederkehrende, sich gleichbleibende Natur zu betrachten. Aber gerade das ist nur möglich, wenn man alles objektiviert, das Geschichtliche nicht minder als das Naturgesetzliche. Ja die historische ist mit der objektivierenden Auffassung ebenso notwendig wie die naturwissenschaftliche verknüpft. Die Geschichte hat alle Ereignisse, von denen sie handelt, seien es die des persönlichen Eigenlebens oder des Massendaseins, einem einheitlichen historischen Kulturzusammenhang einzuordnen, der genau wie der Naturzusammen-

Digitized by Google

hang ein kausaler Objektzusammenhang sein muß. Zumal die geschichtliche Persönlichkeit ist als Objekt unter Objekten anzusehen, denn nur so wird sie zum wesentlichen Faktor des gesamten Kulturlebens in Wissenschaft und Kunst, in Staat und Gesellschaft. Reißt man sie als kausalfremdes, nicht objektivierbares Subjekt aus diesen Zusammenhängen heraus, so raubt man ihr damit zugleich jede historische Bedeutung. Nur als Glied einer Kausalkette vermag der Mensch in der geschichtlichen Kultur zu wirken.

Endlich verträgt der Objektivismus sich nach Ansicht seiner Vertreter auch mit der Religion, fällt also mit dem Atheismus so wenig wie mit Materialismus und Naturalismus zusammen. Nur einen weltfremden Subjekt-Gott schließt er aus, der neben oder über den Objekten herrscht. Suchen wir Gott in der objektiven realen Welt, also in der Natur oder in der Geschichte, so steht dem nach den Prinzipien des Objektivismus nichts im Wege. Ja, das alles umfassende Weltobjekt selbst kann als das Gute, Vollkommene, Heilige angesehen werden, als vollendliche Objekttotalität, und es verdient dann, wenn irgend etwas so heißen darf, den Namen der Gottheit. An die Stelle des Theismus hat nicht der Atheismus, sondern der Pantheismus zu treten. Gott fällt mit der Welt zusammen, und nur ein Gott, in dem wir alle leben, weben und sind, bekommt für unsere Weltanschauung Bedeutung.

Gott kann endlich auch angesehen werden als die gesuchte metaphysische Einheit von Geist und Natur, in welche als in zwei getrennte Objektreihen das Weltall seiner Erscheinung nach sonst auseinanderzufallen droht. Das Letzte oder das Wesen, das alles umfaßt, ist die innerlich belebte und beseelte Gotteswelt oder die Gottnatur, und gerade darin besteht dieses Gottes Größe, daß er nichts ihm Entgegengesetztes, Fremdes, Ungöttliches kennt. Er stellt das All-Eine und Absolute dar, die zu Ende gedachte Aufhebung aller Weltall-Gegensätze. „Was wär ein Gott, der nur von außen stieße?“ So formuliert Goethe den Pantheismus ausdrücklich doppelseitig synthetisch: „Natur in sich, sich in Natur zu hegen.“ Damit kommen wir zum monistischen Objektivismus als der echten, wissenschaftlich begründeten Religion.

Kurz, die vom Objekt ausgehende Lösung des Weltallproblems scheint in jeder Hinsicht reich und umfassend genug. Sie vermag das menschliche Subjekt nicht nur als körperliches, sondern auch als seelisches, nicht nur als natürliches, sondern auch als „geistiges“, d. h. in der Kulturwelt wirkendes Wesen oder als geschichtliche Persönlichkeit, ja sogar als religiös lebende Seele in sich aufzunehmen. Der Objektivismus ist demnach nicht allein die wahrhaft wissenschaftliche, „objektive“ Weltanschauung, sondern auch die einzige, die unsere richtig verstandenen subjektiven Gemütsbedürfnisse befriedigt. Im Panpsychismus und im Pantheismus muß er glauben, das letzte Wort der Philosophie gesprochen zu haben, und meinen, daß wir vernünftigerweise nichts anderes erstreben können, als mit unserem kleinen und engen subjektiven Einzeldasein in dem großen und weiten Objektzusammenhang aufzugehen.

Denken wir endlich noch ausdrücklich an die verschiedenen Momente, die wir im ersten Kapitel als wesentlich für jede umfassende Philosophie hervorgehoben haben, so scheint auch in dieser Hinsicht kein Zweifel an der Bedeutung des Objektivismus möglich. Er geht als universale Wissenschaft auf das Ganze der Welt, das mehr ist als die Summen seiner Teile. Ja gerade um das Ganze einheitlich zu erfassen, weigert er sich, das Subjekt als störenden Fremdkörper anzuerkennen. Eine Subjektwelt muß, wie man sie auch denken mag, stets in ihre Teile auseinander-

Digitized by Google

fallen. Daß der Objektivismus mit der Weltanschauung ferner auch Lebensanschauung gibt oder neben den Seinsproblemen zugleich die Wertprobleme zu würdigen vermag, scheint vollends keiner weiteren Erörterung zu bedürfen, und ebenso ist klar, daß er in gleicher Weise Platz für das Ewige wie für das Zeitliche hat. So besitzt er im höchsten Maße den Charakter eines umfassenden Systems. Auf seinem Boden wird, nachdem der allgemeinste Weltallbegriff gewonnen und als psychophysischer göttlicher Kausalzusammenhang festgestellt ist, auch eine Philosophie der Natur und des Geistes mit allen Kulturformen der Wissenschaft und der Kunst, des sittlichen und des religiösen Lebens zu errichten sein, so daß alle Hauptprobleme der Philosophie und ihrer verschiedenen Teile, der Metaphysik, der Logik, der Aesthetik, der Ethik und der Religionsphilosophie, ihren logischen Ort in einem einheitlich gegliederten und umfassenden Gedankenzusammenhang finden.

IV.

Der Subjektivismus.

Trotzdem wollen Viele sich bei einer noch so groß und weit ausgestalteten Objektwelt nicht begnügen. Sie finden es gar nicht selbstverständlich, daß man bei der Bildung des Weltallbegriffs von der Außenwelt, von der Natur, vom Objekt auszugehen und den Ich-Menschen nur als unselbständiges Glied des Kosmos zu betrachten habe. Gerade die auf diesem Wege entstehenden Weltallbegriffe sind ihrer Ueberzeugung nach vielmehr ungeeignet, eine verständliche Weltallsynthese zu vollziehen oder eine Versöhnung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes anzubahnen und so Einheit in unsere Weltanschauung zu bringen. Sowohl theoretisch als auch praktisch erscheint der Objektivismus ihnen als verfehlt. Damit die Gründe hierfür zutage treten, lassen wir die Subjektivisten jetzt ebenso wie vorher die Objektivisten zu Wort kommen.

Diese Denker meinen, um zunächst das allgemeinste Prinzip hervorzuheben, im Ich finde man die einzige sichere und feste Grundlage alles Denkens über die Welt in ihrer Totalität. Ja, für das Subjekt allein gibt es eine „Welt", die diesen Namen mit Recht führt. Sie hat ohne das Ich keinen Bestand. Betrachtet man daher die Objekte für sich, so sind sie nichts anderes als die Außenseite oder die Schale des All, welche dem blöden Auge den eigentlichen Kern verhüllt. Das Ich ist in keiner Weise als Teil der Natur oder der objektivierten geschichtlichen Kultur zu verstehen. Für den ersten, ernsthaft sein Wesen beachtenden Blick hebt es sich vielmehr aus allen Objekten als etwas für sich Bestehendes heraus. Nie darf man daher hoffen, ihm sozusagen von außen beizukommen. Ein solcher Versuch kann nur zu Aeußerlichkeiten führen. Von innen her muß das Subjekt verstanden werden als das, was in sich ruht, und von ihm aus wird sich dann das Wesen des All erschließen.

Schon der Ausgangspunkt des Objektivismus ist also unter philosophischen, d. h. universal wissenschaftlichen Gesichtspunkten falsch gewählt. Vom Objekt kommt man zu keiner Synthese, die Ich und Nicht-Ich einheitlich umspannt. Man darf nicht wie der naive, sich selbst noch nicht kennende, oder wie der spezialwissenschaftliche, notwendig einseitig orientierte Mensch den Blick nach außen richten, und sich dabei selbst vergessen. Alles, was um uns vorgeht, ja alles, was wir überhaupt nach außen verlegen und objektivieren können, ist Peripherie, Oberfläche, mit einem Wort bloße Erscheinung, nicht Wesen. Diesen Grundunterschied

Digitized by Google

übersieht der Objektivismus, soviel er auch von einer metaphysischen Weltsubstanz und ihren verschiedenen Attributen reden mag. Darauf, daß der Objektivismus den phänomenalen Charakter der Objektwelt verkennt, beruht sein Monismus, der es sich sehr leicht macht, indem er den Kern der Welt ignoriert. Er ist oberflächlich aus Prinzip. Er redet nur von der Hülle. Was dahinter und zugrunde liegt, kann er nie sehen. Ihm fehlt der Tiefenblick und damit die Tiefendimension. Von außen geht er um die Welt herum. In sie selbst dringt er nirgends ein.

Gewiß gibt es ein Weltallobjekt als Erscheinung. Es wäre einseitig, das zu leugnen. Aber w e m erscheint es? Was muß also mehr als Erscheinung, mehr als Oberfläche, was muß Quelle aller Tiefe und Ursprung des Allwesens sein? Nur f ü r das Subjekt kann es Objekte geben. Also ist das Ich der einzig brauchbare Ausgangspunkt im Subjekt-Objekt-Gegensatz, falls man über die heterologische Spannung hinwegkommen will. Die Objekte sind nicht in sich gegründete Wirklichkeiten, sondern abhängig vom Subjekt, und das Ich ist der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht. In ihm allein haben wir das übergreifende, synthetische Prinzip, das die Thesis und Heterothesis des Anfangs vereinigt und so die Weltkluft überbrückt. Nur vom Ich aus können wir endlich dem menschlichen Dasein Sinn abgewinnen. Der Objektivismus wird nie eine praktische Lebensanschauung geben. Der Untergang des Ich-Subjekts im Weltobjekt ist keine Vollendung, sondern eine Vernichtung des Lebens, ein sich Verlieren an das Aeußerliche oder an die Peripherie. Gerade davor gilt es, die Persönlichkeit zu bewahren, um sie dann im Zentrum der Welt zu verankern.

Das kann man noch strenger systematisch, nämlich erkenntnistheoretisch begründen. Das erste Weltallproblem entsteht, wie wir sahen, dadurch, daß beim Denken des Ganzen der Welt zum Inbegriff aller gedachten Gegenstände notwendig etwas hinzukommt, das streng genommen kein Gegenstand ist: das denkende Ich. Es wird leicht vergessen, gerade weil wir in ihm das Nächste besitzen. Es wird übersehen, gerade weil es überall dabei ist. Das Wesen der Philosophie aber als universaler Wissenschaft besteht darin, daß sie dies Nächste mit in den Kreis der Betrachtung hineinzieht und so erst die Welt vollständig denkt. Mit dem Nächsten, das die andern Disziplinen vernachlässigen, wird die Philosophie den Anfang machen müssen. Von ihm wird sie ausgehen, nicht von dem Fernsten, dem abgerückten Objekt. Wir sind es, die über die Welt nachdenken. Daraus entspringt unser Weltallproblem. Lassen wir uns im Objekt untergehen, so hört damit auch das Denken über die Welt auf, und zur Philosophie kommt es dann überhaupt nicht. Welterkenntnis entsteht nur durch Reflexion auf das, was die Welt erkennt, auf das Subjekt.

Beginnen wir also mit dem denkenden Ich. Indem wir uns selbst erfassen und dabei von allem absehen, was sich objektivieren, d. h. veräußerlichen, entfernen, vorstellen läßt, erfassen wir das Wesen der Welt unmittelbar und ungetrübt. Sobald wir den Blick nach außen richten, verfallen wir der Zerstreuung und zersplittern uns in Einzelheiten. Zum Ganzen kommen wir allein durch Konzentration auf das Subjekt. Nach innen geht, wie Novalis sagt, der geheimnisvolle Weg, der uns das Weltgeheimnis entschleiert. Objektivierend umschreiten wir das Weltgebäude und besehen seine Fassade. Das kann nicht genügen. Wir müssen in das Haus hinein, um in allen seinen Räumen heimisch zu werden, und es gibt dafür nur einen Zugang. Das Tor, das wir zu durchschreiten haben, öffnet sich im eigenen Selbst. Da hat der Schleier, der die Welt verhüllt, ein Loch. Da erschauen wir durch die Erscheinung hindurch das wahre Wesen.

Digitized by Google

Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor:
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

Solche Gedanken lassen sich in verschiedenen Richtungen ausführen und verteidigen, und immer wird der Subjektivismus den Objektivismus bekämpfen, d. h. dem Objektivieren zwar in den Sonderdisziplinen Berechtigung zugestehen, jede Philosophie aber, die mehr als Zusammenfassung spezialistisch vergegenständlichter Teile sein will, grundsätzlich ablehnen. In unserer Sprache könnte man auch sagen: die objektivierende Betrachtung führt höchstens zur negativen Unendlichkeit, d. h. zur endlosen Reihe. Zum positiven Unendlichen oder vollendlichen Ganzen kommt man auf diesem Wege nie. Während der Objektivismus also an die von den Einzelwissenschaften gewonnenen Ergebnisse anknüpft und ohne prinzipielle Standpunktänderung von den Teilen zum Ganzen schreiten will, setzt der Subjektivismus mit vollem Bewußtsein im Gegensatz dazu eine Kluft zwischen Weltanschauungslehre und Spezialistentum und sieht gerade darin seine Stärke.

Auf eine seiner Formen wiesen wir schon hin, als wir von den Tendenzen der modernen L e b e n s philosophie sprachen. Jetzt haben wir die allgemeine Formel, mit der wir auch die Bestrebungen der Gegenwart dem alten Gegensatz als besondere Ausprägung neben anderen einordnen und uns damit über die Zeit zum Zeitlosen erheben können. Besser vielleicht, als sie sich selbst verstehen, lassen sich so die Modeströmungen begreifen. Jedenfalls sind sie am besten zu rechtfertigen, wenn man sagt: wird der Inhalt unserer unmittelbaren Erlebnisse als Objekt betrachtet, so ist er damit von uns entfernt und zugleich getötet. Nur dem erlebenden Subjekt erschließt sich die lebendige Welt. Wenn es daher echte Philosophie des Lebens geben soll, dann muß sie im Gegensatz zu allen das Leben tötenden Spezialwissenschaften das Ich zum Ausgangspunkt machen und alles nach seiner Analogie als lebendig verstehen. Sonst bleibt sie immer an der erstarrten, verkrusteten Oberfläche haften. Das Nahe, d. h. das Subjekt, ist lebendig, das Ferne, d. h. das Objekt, ist tot. So können wir die Lebensphilosophie unserer Tage mit Hilfe des subjektivistischen Prinzips in eine subjektivistische Tonart transponieren. Das mag zugleich dies Prinzip selber vielleicht manchem näher bringen, als es auf anderem Wege möglich ist.

Doch auch allgemein und überzeitlich läßt sich der Kampf des Subjektivismus gegen den Objektivismus begründen, und da man einen Gegner dann am sichersten wissenschaftlich vernichtet, wenn man das Motiv seines Irrtums aufdeckt, zeigen wir noch ausdrücklich, warum die Objektivisten sich sicher fühlen und allein im Besitz der wissenschaftlichen Wahrheit zu sein glauben.

Sie werden jeden Versuch, das Subjekt, d. h. den Menschen ins Zentrum der Welt zu stellen, als veraltet und überholt ansehen, denn sie glauben, er ignoriere die Errungenschaften des modernen Forschens, besonders der Naturwissenschaft vom Weltganzen, der Astronomie. Früher konnte man annehmen, daß um die Menschenwelt Sonne, Mond und Sterne kreisen. Seit Kopernikus aber und vollends seit Giordano Bruno wissen wir, daß die Erde, der Wohnsitz der Menschheit, ein winziges Weltstäubchen in einem beliebigen Winkel des Weltalls ist, und angesichts solcher Einsicht sollte jeder Versuch, das Objekt vom Subjekt, das Nicht-Ich vom Ich, die Welt vom Menschen aus zu erfassen, ein für allemal aufgegeben werden. Der egozentrische Standpunkt ist unmöglich geworden, der kosmozentrische allein bleibt übrig. Das Subjekt ist endgültig an die Peripherie verwiesen.

Digitized by Google

Solche Argumente werden den Subjektivismus jedoch nicht schrecken. Er ist weit davon entfernt, die Tatsachen der modernen Naturwissenschaft zu leugnen. Der alte, d. h. räumliche egozentrische Standpunkt ist seit der Renaissance auch für ihn vernichtet. Die äußere Natur ist groß und der Mensch ist klein. Wer wollte das bestreiten? Danach aber fragen wir bei der Stellung des philosophischen Subjekt-Objekt-Problems nicht. Jedes Subjekt, das „klein" genannt werden kann, möge man objektivieren. Das Räumliche wird von vornherein nicht als das anerkannt, worauf es bei der Wissenschaft vom Universum ankommt. Groß und klein sind Objektkategorien und gerade deshalb für den Subjektivismus keine Maßstäbe in Weltanschauungsfragen. Sie betreffen die Erscheinung, nicht das Wesen. Ein Subjekt, das klein genannt werden kann, ist dort nicht gemeint, wo man sagt, daß Ich und Nicht-Ich das Weltall umfassen. Das Ich ist nicht der eigene Leib im Unterschied zu seiner räumlichen Umgebung. Er wie alles im Raume gehört zur Erscheinung und hängt insofern vom Subjekt ab. Das Ich, das für den Subjektivismus in Betracht kommt, steht jenseits von groß und klein. Der Sirius ist so gut wie der eigene Körper Objekt für dieses Subjekt. Die räumliche Entfernung ändert an solchem Verhältnis nichts. Die Wissenschaft vom Räumlichen darf daher in Weltanschauungsfragen gar nicht mitreden. Was sie sagt, mag alles richtig sein, aber es ist notwendig auf Erscheinungen beschränkt. Gehen wir vom Ich aus, dann wird das alte, aber darum nicht veraltete Verhältnis, welches Kopernikus oder Bruno für die räumliche Oberfläche der Welt zerstören konnten, wieder hergestellt in allem, worauf es für die Philosophie ankommt. Das Subjekt geht dem Objekt, der Nicht-Gegenstand dem Gegenstand, die Nicht-Welt der Welt begrifflich voran.

Will man eine besonders überzeugende Form dieses Subjektivismus genauer kennen lernen, so muß man sich an den deutschen Idealismus halten. Er lehrt, daß ein neuer Kopernikus gekommen ist, der das Ich wieder in seine Rechte eingesetzt und den egozentrischen Standpunkt in der Philosophie durch die nüchternste von allen Disziplinen, die Erkenntnistheorie, begründet hat. Er zeigt: gerade die Unendlichkeit der großen Welt braucht den Subjektivismus nicht zu schrecken. Sie bedeutet, falls sie mehr sein soll als negative Unendlichkeit oder Endlosigkeit, keine für sich bestehende, absolute Realität, sondern eine „Idee", d. h. eine dem Subjekt gestellte Erkenntnisaufgabe. Was wir Unendlichkeit nennen, und wodurch wir uns herabdrücken lassen, besteht, auf die räumliche Welt angewendet, darin, daß das Subjekt in Raum und Zeit immer weiter zählen und messen kann. Raum und Zeit selber aber sind nicht für sich bestehende leere Schachteln, sondern Anschauungsformen des Subjekts. Gerade die astronomische Unendlichkeit also ist keine vom Subjekt unabhängige Realität, sondern würde ohne Subjekt ihren Bestand verlieren.

Nicht anders aber steht es im Prinzip mit der gesamten Natur oder dem Reich aufeinander wirkender Dinge, zu dem auch das empirische Seelenleben gehört, soweit es sich objektivieren läßt. Diese „Welt" ist Ausstrahlung und Erzeugnis unseres inneren Lebens. Sie ruht nicht in sich. Sie bedeutet kein absolutes, sondern ein relatives Sein. Nicht die äußere Natur schreibt dem erkennenden Subjekt die Gesetze vor, sondern umgekehrt muß alles, was in unsere Erkenntnis eingehen soll, sich den Formen fügen, mit denen wir es denken. Diese Einsicht hat Kant selbst mit der Tat des Kopernikus verglichen. Nicht das Subjekt „dreht" sich um das Objekt, sondern das Objekt muß sich um das Subjekt drehen. Es gäbe keine erkennbare Welt der Objekte ohne ein Subjekt, das sie erkennend ihr erst das Fundament legt und Bestand verleiht.

Digitized by Google

Damit hat Kant, wird der Subjektivist sagen, dem Objektivismus nicht allein seine stärkste Waffe, die Erkenntnistheorie, entwunden, sondern sie gegen ihn gekehrt. Das zeigt sich besonders deutlich bei der Berufung auf die Kausalität. Gewiß ist alles in der Welt der Einzelwissenschaften kausal bedingt. Das Kausalprinzip stellt eine notwendige Erkenntnisvoraussetzung, ein a priori dar, das uns nötigt, alles, was wir erklären wollen, zu objektivieren. Woran aber liegt das? Allein daran, daß die Kausalität als Form der Erkenntnis im Subjekt ihren Grund hat, und daher aller Inhalt in sie eingehen muß, um für das Subjekt zum Objekt zu werden. Daraus verstehen wir die Notwendigkeit der Objektivierung des realen Seins für die Einzelwissenschaften, und gerade sie bildet richtig verstanden die stärkste Stütze für den Subjektivismus. Das Subjekt breitet s e i n e Formen auf alle Objekte aus. Deshalb gilt das Kausalprinzip a priori für die Objektwelt. Aber ebenso gewiß kann es nicht das Subjekt bestimmen. Wenn dieses durch seine Erkenntnisformen Objekte erst begründet, muß in ihm etwas sein, das nicht unter der Herrschaft dieser Formen steht, sondern mit der Kausalität die Objekte beherrschend selber als Herrscher frei von ihr ist.

So dürfen wir sagen: was man Natur oder Geschichte der Kultur nennt, die objektivierte Welt der Einzelwissenschaften, ist richtig verstanden die Tat des Geistes, die Schöpfung des Ich, das Produkt des Subjekts. In ihm haben wir daher das gesuchte übergreifende Band. Es ist als formgebendes Ich das eigentlich synthetische Prinzip, das wir brauchen, um Einheit in den Weltallbegriff zu bringen. Es bildet nicht, wie es anfangs scheinen konnte, nur die Thesis oder die Heterothesis, sondern zugleich die Synthesis. Es stellt die Beziehung des Einen zum Andern her. Das Objekt ist für sich genommen vereinzelt und starr, also unfähig, vom Einen zum Andern überzugreifen. Was überhaupt synthetisch verbunden ist, muß im Ich verbunden sein. Ohne Ich-Bewußtsein fiele alles auseinander. Das Und, welches das Eine mit dem Andern, das Subjekt mit dem Objekt verknüpft, ist zugleich der einheitliche Grund von beiden, sobald es selber als Subjekt im Gegensatz zu jedem Objekt verstanden wird. Nicht einmal eine Koordination von Subjekt und Objekt läßt sich aufrecht erhalten. Nur das Subjekt vermag sich selbst mit dem Objekt irgendwie zu verbinden. Wo könnte daher anders als im Subjekt die gesuchte Welteinheit gefunden werden? So müssen die Subjektivisten fragen.

Nicht minder deutlich zeigt sich die Ueberlegenheit des Subjektivismus zugleich darin, daß er beide Seiten des ersten Weltallbegriffs voll anerkennt. Er hat Platz auch für die Objektwelt, während der Objektivismus das Subjekt nie in seiner Eigenart zu würdigen vermag. Gewiß gibt es Objekte, die uns gegenüberstehen. Die Arbeit der Spezialwissenschaften, die objektivieren, bleibt völlig unangetastet. Sie hat ihr relatives Recht, d. h. die Einzelforschung mag an den Außenwerken unserer Innerlichkeit ihre Künste zeigen mit Zählen und Messen, Beschreiben und Erklären. Ja, sie kann mit Erfolg auch alles empirische Seelenleben einer analogen Betrachtung unterwerfen wie die körperliche Natur. Sie wird es dann dem Physischen parallel setzen oder irgendwie in funktioneller Abhängigkeit von ihm denken, nachdem sie es zur „Vorstellung" gemacht, es also von sich entfernt, vor sich hingestellt hat. Aber sobald sie sich selbst richtig versteht, darf die objektivierende Tätigkeit der Spezialwissenschaften die subjektivierende Philosophie nicht stören wollen, denn das Weltall erfaßt sie nie, und als Philosophie, die auf das Ganze geht, verliert sie daher jedes Recht.

Digitized by Google

Nachdem der Subjektivismus in dieser Weise sein Erkenntnisprinzip gerechtfertigt hat, kann er sein Weltprinzip positiv zu bestimmen suchen und zeigen, daß er überall zu dem entgegengesetzten Resultat kommt wie der Objektivismus.

Eine Form ist dabei besonders wichtig. An ihr können wir das allgemeine Prinzip am besten klar machen. Wir erfassen uns selber unmittelbar als Wille, als Zwecksetzung, als lebendige Tat. Darin haben wir den schroffsten Gegensatz zum Objektzusammenhang, und darin allein dürfen wir das Wesen der Welt suchen. Der Objektivismus zerstört alles elementare Willensleben, das immer neu und frisch aufquillt, jede schöpferische Entwicklung und läßt sie zu einem toten Mechanismus erstarren. Diesen Gedanken kann man nach verschiedenen Richtungen ausführen und sich dabei besonders gegen den Anspruch des Objektivismus wenden, er vermöge nicht allein dem körperlichen, sondern auch dem seelischen Sein, nicht allein der Natur, sondern auch der geschichtlichen Kultur, nicht allein einer entgötterten Welt, sondern auch der Religion gerecht zu werden. Im Zusammenhang damit läßt sich am leichtesten zeigen, wie wenig der Objektivismus fähig ist, Weltanschauung von der Art zu geben, daß sie den ganzen Menschen erfaßt. Auch diese Gedanken seien im Sinne des Subjektivismus noch etwas genauer dargestellt.

Was zunächst das Seelenleben betrifft, so steht in seinem Zentrum nach der Meinung vieler Subjektivisten der Wille, der Zwecke setzt und danach frei handelt. Wo bleibt im System des Objektivismus sein Platz? Er muß ihn haben. Jede Philosophie ist gerichtet, die für ihn keinen Raum gewinnt. Der wollende Mensch allein ist unmittelbar real. Von ihm aus haben wir daher das Weltall in seiner Totalität zu verstehen, falls es überhaupt einen Punkt geben soll, an dem das Ganze sich erfassen läßt, und von hier aus stellt es sich dann dar als ein im tiefsten Grunde geistiger Zweckzusammenhang strebender Persönlichkeiten.

Der Objektivismus dagegen vernichtet den Willen, sobald er ihn in Vorstellungs-Assoziationen oder in irgendeinen andern Komplex von psychischen Ereignissen verwandelt, die bloß ablaufen. Wir dürfen nicht „intellektualistisch", sondern müssen „voluntaristisch" denken. Sehen wir das Seelenleben als Objekt an, wie die spezialwissenschaftliche Psychologie es tut, dann wird aus unserer Innerlichkeit ein Spiel von Geschehnissen, die an uns vorüberziehen wie eine Wandeldekoration. Das mag für eine Einzeldisziplin, die beschreibt, zählt, mißt, rechnet, einen guten Sinn haben. Unter philosophischen Gesichtspunkten bedeutet es geradezu eine Fälschung des Seelenlebens. Die objektivierende Philosophie braucht zwar kein bewußter physischer Materialismus zu sein, aber zu einem psychophysischen Materialismus kommt sie immer, selbst wenn sie es nicht beabsichtigt. Sie denkt alles Seelische nach Analogie der Atombewegung als Haufen von Empfindungen, und was in einen solchen Begriff eingeht, das „will" nicht mehr, sondern wird nur noch „vorgestellt". Der Wille aber ist nie Vorstellung. Es wird nichts mit ihm getan, sondern er tut selber etwas. In dem Moment, wo man ihn zum Objekt macht, hat er zu wollen aufgehört. Lediglich ein Subjekt will. Im Willen liegt daher die Grenze jeder Objektivierung. Der zur Vorstellung gewordene Wille will sowenig, wie das Licht noch leuchtet, wenn es als Aetherbewegung, der Ton noch tönt, wenn er als Luftschwingung, die Wärme noch wärmt, wenn sie als Molekularvorgang gedacht wird.

Ebenso wie den Willen vernichtet der Objektivismus die Tat. Indem er das Subjekt einem Objektzusammenhang einzwängt, macht er es zum Automaten. Er weiß nichts von der Unmittelbarkeit des spontanen persönlichen Lebens. Gegen

Digitized by Google

diese tatfremde Philosophie sich wendend verschafft der Subjektivismus der Freiheit ihr Recht. Es gibt in Wahrheit überhaupt keine starren Dinge, sondern nur lebendige Handlungen. Dem Passivismus, der an das frei wollende Subjekt nicht heran kann, ist der Aktivismus entgegenzusetzen, der im Subjekt überall ein tätiges Willenswesen findet.

Von hier aus ist auch der zweite Anspruch des Objektivismus zurückzuweisen, er könne das geschichtliche Kultur leben würdigen. In aller Kultur und ihrer Entwicklung haben wir ein Reich frei wollender Persönlichkeiten. Die Anerkennung der Individualität und der unersetzlichen Einmaligkeit der Geschichte genügt für sich allein nicht. Sie mag das Wesentliche werden, wo der Historiker die Vergangenheit als ein abgelebtes Geschehen an sich vorüberziehen läßt. Ja, auch das ist vielleicht richtig, daß es ohne historische Kausalität keine zusammenhängende Geschichtsdarstellung gibt. Oft kennen wir freilich die Ursachen der geschichtlichen Ereignisse nicht und müssen dann auf ihre Darstellung verzichten. Wo es sich jedoch so verhält, besteht für den Historiker in der Tat eine Lücke. Sein Ideal bleibt die Darstellung einer geschlossenen Objektreihe. Gerade darum aber, weil die spezialistisch gerichtete Geschichtswissenschaft objektiviert, kann sie nie ein philosophisches Verständnis der historischen Kultur erreichen. Als bloße Historie hat sie sich auf die Vergangenheit zu beschränken. Zieht sie als Geschichtsphilosophie auch die Gegenwart und die Zukunft in ihr Bereich und versucht, das Ganze des Verlaufs zu objektivieren, dann wird ihr Verfahren zum schreienden Unrecht. Wieder ist hier das voluntaristische Prinzip des Subjektivismus geltend zu machen. Die Zusammenhänge des gesellschaftlich-geschichtlichen Daseins sind allein in wollenden Subjekten, nie in vorgestellten, spezialwissenschaftlich begriffenen Objekten zu finden.

Ja gerade die überindividuelle gesellschaftliche Existenz des Kulturlebens ist in ihrem Wesen am schwersten durch eine Weltanschauung bedroht, die nur objektivierend denken will. Sie macht das Streben und Wollen der umfassenden sozialen Kulturgemeinschaften, wie Staaten und Nationen es sind, völlig unverständlich. Das einzelne Ich vermag seinem Eintagsfliegenleben allenfalls hedonischen Sinn geben wollen, indem es Genuß sucht, bis der große Objektozean sein Wellendasein wieder verschlingt. Freuden, die sinnlich gefallen, kann nun einmal keine kosmische Perspektive, kein Gedanke an den allgemeinen Objektzusammenhang verkümmern. Nach uns die Sintflut. Das ist eine „Weltanschauung", die sich nicht widerlegen läßt. Dagegen die Arbeit für das gesellschaftliche Ganze, für den Staat oder die Nation oder das Kulturleben der Menschheit, wie überhaupt für alles, was nicht genießt, wird sofort widersinnig, falls wir nichts als Durchgangspunkte kausaler Objektnotwendigkeiten sind. Jede soziale Zielstrebigkeit, jede Setzung überindividueller Zwecke beruht dann auf Traum oder Illusion.

Daß der Objektivismus dem Wesen der Kultur verständnislos gegenüberstehen muß, läßt sich ferner auch so zeigen. Kultur bedeutet dem Wortsinn nach „Pflege", setzt also zwecksetzende, frei handelnde Persönlichkeiten voraus. Ihre Auffassung als Kausalzusammenhang von Objekten ist, ebenso wie die Verwandlung des Willens in Vorstellungen, eine Fälschung ihres Wesens, sobald sie mehr sein soll als eine spezialwissenschaftliche Angelegenheit. Will man von Kultur im eigentlichen Sinne reden, so muß man subjektivieren, d. h. daran festhalten, daß wirkende Subjekte, nicht bewirkte Objekte Kulturwesen sind. Die Philosophie der Geschichte hat sich in das persönliche Leben der Vergangenheit hineinzuversetzen, als wäre

Digitized by Google

es das eigene Kulturwollen. Nur in Subjektkategorien kann der Philosoph die historische Entwicklung verstehend erfassen und mit dem Dasein der heutigen Kulturwelt in eine verständliche Verbindung bringen. Die Objektivierung ist Sache des Antiquars. Das ergibt sich schon aus dem, was über die objektivierende Psychologie gesagt wurde. Wenn das Seelische sich nicht objektivieren läßt, ohne daß dabei sein Wesen vernichtet wird, muß es mit dem geschichtlichen Kulturleben sich ebenso verhalten, denn alle Kultur ist nur eine besondere Form des Seelischen. Es ist Ich-Leben in seiner unmittelbaren Willensrealität. Damit wird der Subjektivismus jede objektivierende Philosophie der Kultur ebenso wie die objektivierende Philosophie der Seele oder des Geistes zurückweisen.

Vollends ist endlich der Objektivismus im Unrecht, wo er ein Verständnis der Religion für sich in Anspruch nimmt. Der Objektgott, von dem er redet, ist kein Gott, der diesen Namen verdient. Zu Gott suchen wir eine persönliche Beziehung. Er muß unser Gott werden können, der in uns lebendig und wirksam wird, darf uns also nicht fremd gegenüber stehen wie die Außenwelt der Objekte. Beruft der Objektivismus sich für seine Gottnatur auf Goethe, so kann der Subjektivismus für seinen Gott mit noch mehr Recht auf diese große Dichterpersönlichkeit hinweisen. „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?" So hat Goethe gefragt und als echter Subjektivist die Frage bejaht. Sein Gott war nicht die starre Substanz Spinozas, sondern entsprang seinem Innenleben. Jedenfalls: Gott ist als Kern der Natur, nicht als ihre Schale zu verstehen, d. h. allein die freie, weltumfassende, lebendige, schöpferische Persönlichkeit, welche die Objekte als ihre Aeußerlichkeit aus sich entläßt und als Subjekt mit ihnen schaltet, verdient den Namen des höchsten Wesens. Der Gott des Objektivismus bleibt ein abstrakter Begriff, zu dem man ein religiöses Verhältnis lediglich durch Inkonsequenzen gewinnen kann. Pantheismus ist verkappter Atheismus. Göttlich ist allein, was nicht mit der Objektwelt zusammenfällt. Nur der Subjektivismus macht den Gottesglauben verständlich und muß ihn begrifflich als Theismus fassen. Im Welt-Ich leben und weben und sind wir, so gewiß es in uns lebt und webt und west. Das Welt-Ich ist der einzig mögliche religiöse Abschluß der Weltanschauung, die vom eigenen Ich aus das Ganze zu begreifen sucht als in sich geschlossenes Ganzes oder als voll-endliche Totalität.

So rundet der Subjektivismus die Weltsynthese ab, indem er uns umspannende Harmonie und Lösung aller Gegensätze gibt, die uns beunruhigen. Das Subjekt zieht das Objekt in sich hinein als seine Welt, die ihm nicht mehr heterothetisch gegenübersteht, sondern synthetisch sich ihm angliedert. In dem Glauben an das allumfassende Weltsubjekt fällt endlich auch die Lebensweisheit mit der Weltweisheit zusammen. Ja, solche Weltweisheit allein kann echte Lebensweisheit geben. Nur in ihr kommt der ganze Mensch in einer ganzen Welt zu seinem ganzen Recht. Nur hier vollendet sich das Leben. Zur Totalität gehört auch das Uebernatürliche, und mit ihm ist allein das Subjekt unmittelbar verbunden. Diese Verbindung erst verleiht unserem Dasein die Größe und den Schwung. Das Diesseits genügt dafür nicht. Im Supranaturalen sind wir verankert. An die Stelle des Monismus des Natürlichen hat ein Dualismus zu treten, der den Menschen als Bürger zweier Welten versteht. Zwei Seelen wohnen in unserer Brust. Die eine mögen wir der objektivierenden Psychologie überlassen. Außer den psychischen Vorgängen aber bleibt das Seelensubjekt unantastbar. So erwächst überall ein Dualismus aus dem nie fortzuschaffenden Unterschied von Einzelwissenschaft

Digitized by Google

und Philosophie, von Teilbetrachtung und Totalitätsstreben. Der Subjektivismus muß für das Ganze und das Wesen eintreten, nicht um das Andere, das es auch gibt, zu leugnen, aber um es an die zweite Stelle zu setzen. Das, wovon er ausgeht, ist in jeder Hinsicht das Umfassendere. Das Ganze steht vor dem Teil, das Wesen vor der Erscheinung, die Vollendlichkeit vor der Unendlichkeit. Ebenso gewiß geht das Subjekt dem Objekt voran.

V.

Die Motive des Weltanschauungs-Gegensatzes.

Dies mag genügen, um zu zeigen, wie zwei Typen der Weltanschauung entstehen, die einander bekämpfen, und wie ihr ganzer Charakter bestimmt wird durch den Ausgangspunkt, den man bei der Bildung des Weltallbegriffs wählt: Objekt oder Subjekt. Beide führen gewichtige Gründe für sich ins Feld. Ein Ausgleich zwischen ihnen scheint nicht möglich. Die Heterothesis ist zur Antithesis geworden. Das Eine und das Andere widersprechen sich. Enthält die Welt, wenn wir versuchen, sie als ein Ganzes zu denken, eine Antinomie?

Eine lange Reihe von philosophischen Streitfragen hängt mit dem Grundgegensatz zusammen. Der Kampf des Intellektualismus mit dem Voluntarismus, des Passivismus mit dem Aktivismus, des Determinismus mit der Freiheitslehre, des Mechanismus mit der Teleologie, des Naturalismus mit dem Supranaturalismus, des Monismus mit dem Dualismus trat bereits deutlich zutage, und andere Antithesen wie Dogmatismus und Kritizismus, Empirismus und Rationalismus, Relativismus und Absolutismus, Psychologismus und Apriorismus, Nominalismus und Begriffsrealismus würden sich vielleicht zum Teil ebenfalls von hier aus verstehen lassen, so daß aus dem Gegensatz des Objektivismus zum Subjektivismus fast die gesamte vergangene und gegenwärtige Philosophie in ihrer Bewegung antinomisch darzustellen wäre.

Doch seien Einzelheiten hier nicht weiter verfolgt. Nur das allgemeine Verhältnis des Subjektivismus zum Objektivismus ist noch in bezug auf einen Punkt klarzustellen, im Anschluß an den später dann eine Entscheidung der Streitfragen, d. h. eine Ueberwindung des alten Gegensatzes versucht werden soll. Welches letzte Weltanschauungsmotiv liegt den subjektivistischen Tendenzen zugrunde und läßt sie den Objektivismus so leidenschaftlich bekämpfen? Wir müssen ausdrücklich darauf achten, daß die Weltanschauung zugleich Lebensanschauung in dem früher erörterten Sinn geben, d. h. nicht allein die theoretischen, sondern auch die praktischen Probleme umfassen will. Es handelt sich dabei um ein Motiv, das für viele Vertreter des Subjektivismus maßgebender ist, als sie selbst es wissen. Deshalb ist es besonders herauszuheben. Erst dadurch kommen wir zur vollen Klarheit und gewinnen zugleich einen Blick in eine noch umfassendere Welt als die des Subjekt-Objekt-Gegensatzes in der bisher erörterten Form.

Wir fragen also noch einmal: warum begnügen sich die Denker oft nicht damit, das Ich als Objekt in die Menge der anderen Objekte einzureihen, obwohl alle Einzelwissenschaften es tun? Warum empfinden Viele auch den Glauben an die Allbeseelung und die Gottnatur des Objektivismus als Oberflächlichkeit? Warum drängen sie auf eine Deutung der Welt nach den unmittelbaren Erlebnissen des eigenen Ich? Warum wollen sie insbesondere die Welt als freien Willen und schöpfe-

Digitized by Google

rische Tat verstehen, obwohl doch die Außenwelt in ihrer Masse etwas völlig anderes zu sein scheint? Warum muß die Welt in ihrer Totalität die Formen des Subjektes annehmen und schließlich die ganze Objekt- oder Außenwelt zur Schale, zum bloßen Kleid der Gottheit, zur Erscheinung oder gar zum Schein herabgesetzt werden? Sind dafür nur die von den Subjektivisten selbst angegebenen Gründe maßgebend, die wir bisher kennen gelernt haben?

Die Beantwortung dieser Frage soll allmählich zu einem neuen Weltallbegriff und zu einem neuen Weltallproblem hinüberleiten. Zunächst jedoch gilt es, den Subjektivismus besser zu verstehen, als er sich selbst versteht. Dann wird auch sein Recht noch mehr zutage treten, d. h. sein r e l a t i v e s Recht, das er gegenüber dem Objektivismus besitzt. Zugleich werden wir jedoch das relative Recht des Objektivismus ebenfalls noch besser zu würdigen imstande sein und dadurch die Ueberwindung des alten Gegensatzes vorbereiten. Unsere eigene Ansicht ist, wie wohl ausdrücklich nicht erst bemerkt zu werden braucht, weder bei der Darstellung des Objektivismus noch bei der des Subjektivismus zum Ausdruck gekommen. Alle bisherigen Ausführungen tragen einen vorbereitenden Charakter.

Doch bedarf denn, wird man vielleicht einwenden, der Subjektivismus noch anderer Gründe als die angeführten? Das Bestreben, in einer umfassenden Weltanschauungslehre sowohl das Subjekt wie das Objekt zur Geltung zu bringen, scheint aus dem Bedürfnis nach wissenschaftlicher V o l l s t ä n d i g k e i t schon genügend gerechtfertigt. Eine Totalansicht der Welt haben wir doch erst dort, wo man anerkennt, daß es kein Objekt ohne Subjekt gibt. Allseitigkeit der Auffassung ist nur durchzuführen, wenn man den Spezialwissenschaften die Objekte überläßt, für die Philosophie dagegen die Subjekte in Anspruch nimmt. So erst begreifen wir die g a n z e Welt. Das allein will der Subjektivismus sagen, und andere Motive darf er nicht kennen, falls er Wissenschaft zu bleiben beabsichtigt.

In gewissem Sinn ist das zutreffend. Es gibt in der Tat etwas im Ich oder am Ich, das sich nicht objektivieren läßt, und das bezeichnen wir als Subjekt, um es nicht nur negativ antithetisch, sondern auch positiv heterothetisch zu bestimmen. Man mag diesen Begriff geradezu so definieren, daß er das umfaßt, was nie Objekt werden kann. Ein Subjekt in dieser Bedeutung gibt es zweifellos, und damit scheint bereits die alte Streitfrage zu Ungunsten des Objektivismus entschieden. Mit dem Weltobjekt allein kommen wir in der Philosophie nicht aus. Aber über das Wesen des Subjekts ist damit noch nicht viel Positives gesagt, und vor allem erhebt sich die Frage: läßt sich darauf schon eine umfassende Philosophie gründen? Wie ist der kopernikanische Standpunkt der Erkenntnistheorie auszubilden, damit wir mit seiner Hilfe zu einem Begriff vom Weltall kommen? Das ist nichts weniger als selbstverständlich. Doch diese Fragen müssen wir noch zurückstellen. Es gilt zunächst, die allgemeinsten und letzten Weltanschauungsmotive kennen zu lernen, die dem Kampf zwischen Subjektivismus und Objektivismus zugrunde liegen, und durch die viele veranlaßt werden, dem Objektivismus den Charakter einer „Weltanschauung" überhaupt abzusprechen.

Zu diesem Zweck erinnern wir noch einmal daran, was man unter Weltanschauung versteht [1]). Wir unterschieden die außerwissenschaftliche Weltanschauung von der wissenschaftlichen und sahen, daß es auch in der rein theoretischen Weltbetrachtung zwei Problemgruppen gibt, die S e i n s fragen und die W e r t fragen. Die Philosophie als Weltanschauungslehre geht deshalb den ganzen Menschen

1) Vgl. Erstes Kapitel, dritter Abschnitt S. 25 ff.

Digitized by Google

an, weil sie nach wissenschaftlicher Klarheit auch über das strebt, was wir oft in Form von außer- oder überwissenschaftlichen Ueberzeugungen besitzen. Sie will uns Aufklärung geben nicht nur über die Welt, sondern auch über unsere Stellung zur Welt. Mit Rücksicht auf den Gegensatz von Subjektivismus und Objektivismus können wir das jetzt so formulieren. Wir suchen durch den Subjektivismus nicht nur die Vorgänge kennen zu lernen, die uns und alle andern Dinge als Objekte hervorbringen, um so alles in seiner kausalen Notwendigkeit zu erklären, sondern wir erstreben ein Weltverständnis, das uns den Sinn unseres Lebens oder die Bedeutung des Ich in dem Weltganzen erschließt, und deshalb genügt uns der Objektivismus nicht.

Vielleicht freilich verbindet man mit „Sinn" und „Bedeutung" nicht immer scharfe Begriffe, aber ungefähr weiß man doch, was damit gemeint ist. Sinn und Bedeutung der Welt und ihr Verständnis sagen etwas anderes als bloße Wirklichkeit und ihre Beschreibung oder Erklärung. Wo wir nach Sinn und Bedeutung fragen, wollen wir etwas von den Werten wissen, die unser Leben leiten. Dabei handelt es sich um Begriffe, die später erst ausführlich zu klären sein werden. Doch daß ein Unterschied besteht zwischen Sinn- und Bedeutungsverständnis einerseits und Erklärung des Wirklichen andererseits, liegt von vornherein auf der Hand. Wirkliches kann man immer zu „erklären" suchen, aber unter Umständen bleibt es völlig „unverständlich". Zinnober z. B. wird erklärt als Verbindung von Schwefel und Quecksilber. Verstehen läßt sich dabei jedoch nichts. Solche Objekte sind einfach da, und wir geben uns mit ihrer Erklärung zufrieden. Aber wir tun das nur, weil sie sinnfrei und bedeutungslos sind. Vom Leben dagegen, das wir selber führen, nehmen wir das nicht an. Das wollen wir verstehen, und zwar nicht in seinem bloß realen Sein, wie es faktisch abläuft, sondern eben mit Rücksicht auf seinen Sinn und seine Bedeutung. Nur sie, die etwas anderes sind als bloß wirklich, kann man verstehen wollen.

Allerdings gibt es, wie wir schon sahen, Denker, die meinen, solche Fragen gehörten nicht in die Wissenschaft, und sie stützen sich dabei gerade auf den Umstand, daß allen Sinn- und Bedeutungsproblemen Wertfragen zugrunde liegen. Werte nämlich, so meinen sie, seien Sache des wollenden, nicht des theoretischen Menschen, und das ist gewiß richtig, falls es sagen will, die Wissenschaft habe nicht zu werten, d. h. nicht Partei zu nehmen für diesen Wert und jenen zu bekämpfen. Daran halten wir stets fest: der theoretische Mensch verhält sich betrachtend, nicht beurteilend.

Aber auch Werte kann man als Werte theoretisch betrachten, und ein Verständnis von Sinn und Bedeutung ist keine wertende Parteinahme. Lediglich wissenschaftliche Klarheit über Wesen und Eigenart der Werte erstrebt die Philosophie, und feststellen will sie, welches der Sinn ist, der dem Leben zugrunde liegt. Das kann niemand für unwissenschaftlich erklären, ohne den Begriff der Wissenschaft in willkürlicher Weise zu beschränken. Sogar wenn bisher noch niemand in der Philosophie solche Fragen aufgeworfen hätte, müßte man es jetzt endlich tun. Die universale Wissenschaft hat nach allem zu fragen, wonach ernsthaft gefragt werden kann, und worauf andere Wissenschaften keine Antwort geben wollen.

Freilich, wie weit wir theorethisch kommen, wo wir es mit atheoretischen Werten und außerwissenschaftlichem Sinn des Lebens zu tun haben, ist ein anderes Problem. Aber auch abgesehen davon gibt es Sinn und Bedeutung im theoretischen Gebiet selbst, und schon dieser Umstand würde es unmöglich machen, das Sinnverständnis

Digitized by Google

von der Wissenschaft auszuschließen. Jeder Satz dieses Buches ist (hoffentlich) verständlich, insofern er einen theoretischen Sinn hat und mit Rücksicht auf den Wert der Wahrheit etwas bedeutet. Worte als bloß akustische Klänge oder Schriftzeichen sind ebensowenig zu verstehen wie Zinnober oder Schwefel und Quecksilber. So wird der Unterschied i m rein theoretischen Gebiet selbst klar. Wie hier aber liegt es überall. Wo wir nach Sinn und Bedeutung fragen, heißt das nicht: wir wollen wertend Partei ergreifen, sondern wir suchen lediglich zu verstehen, was unserem Leben „Wichtigkeit", „Tiefe", „Weite", „Perspektive", „Haltung", „Größe", oder wie man sich sonst ausdrücken mag, verleiht. Es gibt eine Fülle von Namen für das m e h r als bloß r e a l e Sein und Geschehen, und sie bezeichnen alle das, was wir hier im Auge haben. Daraus entstehen Fragen, auf die es auch eine rein theoretische Antwort geben muß, und zwar sind es in letzter Hinsicht durchweg Wertfragen, denn ihre Beantwortung ist dadurch allein zu geben, daß die Werte als Werte aufgezeigt und verstanden werden, die dem Leben Sinn und Bedeutung verleihen. Auch der Sinn der Sätze dieses Buches steht, wie schon angedeutet, mit einem Wert in Verbindung, nämlich mit dem Wert der wissenschaftlichen Wahrheit. Darauf allein beruht ihre Bedeutung. Wäre die Verbindung mit ihm nicht da, und kämen die Sätze trotzdem in einem wissenschaftlichen Zusammenhang vor, so enthielten sie „Unsinn", hätten also hier keine Stelle.

Mit dieser Einsicht kehren wir wieder zu dem Kampf des Subjektivismus mit dem Objektivismus zurück. Wir werden ihn in seinen Motiven jetzt besser als vorher würdigen. In dem Bedürfnis, den S i n n der Welt und die B e d e u t u n g des Lebens kennen zu lernen, steckt der letzte Grund, warum man sich mit dem Objektivismus nicht begnügt. Er mag eine umfassende Erklärung der Welt ihrem realen Sein und Werden nach geben. Aber auf seinem Wege kann er nie hoffen, den Sinn und die Bedeutung des Lebens zu verstehen. Er wird uns nie mehr sagen, als daß dieses oder jenes wirklich so ist und so sein muß, wie es ist. Was es bedeutet, und welcher Sinn ihm innewohnt, geht ihn nichts an.

Ja noch mehr. Die restlose Einordnung des Subjekts in den Kausalzusammenhang der Objekte scheint den Gedanken an etwas, das unserem Leben Wichtigkeit, Tiefe, Größe, oder wie man sonst sagen will, verleiht, geradezu zu vernichten. Daß dies oder jenes als Objekt so oder so i s t und aus diesen oder jenen Ursachen so oder so sein m u ß , sagt nicht nur nicht das Geringste über Sinn und Bedeutung, sondern der Objektivismus, der das Subjekt verkennt, macht dadurch zugleich die Welt zu einem Sein und Geschehen, nach dessen Sinn zu fragen, nicht mehr möglich ist. Die Objektivierung des All hebt die Begriffe des Sinnes und der Bedeutung gänzlich auf. Alles kommt mit gleich „blinder" kausaler Notwendigkeit. Die Wissenschaft von einer reinen Objektwelt hat es als Seiendes einfach hinzunehmen. Nur vom Subjekt aus wird es möglich, das Problem des Sinnes der Welt und des Lebens zu stellen, denn nur f ü r das Subjekt, ja wie es scheint, eventuell nur d u r c h das Subjekt bekommt die Wirklichkeit eine Bedeutung. Deswegen muß der Subjektivismus dem Objektivismus den Charakter einer „Weltanschauung" überhaupt absprechen. Das Objektivieren macht die Welt unverständlich und läßt die Frage nach einer bedeutungsvollen Stellung des Subjekts im All gar nicht aufkommen. Im günstigsten Fall erhalten wir eine Erklärung der wertfreien, bedeutungslosen, sinnfremden Wirklichkeit in ihrer Totalität von der Art, wie die Spezialwissenschaften sie für die verschiedenen Teile anstreben. Daher muß man im Objektivismus den

Digitized by Google

philosophischen Universalismus, das Streben zum Ganzen im höchsten Sinne, vermissen, ja verleugnet finden.

Daß hierin das eigentlich treibende, wenn auch nicht immer klar erkannte Motiv des Subjektivismus liegt, finden wir bestätigt, sobald wir an seine Ausgestaltung in besonderen Richtungen denken. Darum betont er den Willen und seine Zielstrebigkeit, darum sträubt er sich gegen die Auffassung des Seelenlebens als eines bloßen Vorstellungsverlaufs, darum hebt er die Aktivität des Ich hervor und faßt die Welt als Tat, weil so allein eine Welt sich denken läßt, die uns vertraut ist. Ein Grund jedoch wie der, daß unter den subjektivistischen Voraussetzungen die Welt sich ihrem realen Sein und Werden nach leichter erklären, d. h. nach Ursache und Wirkung begreifen läßt, ist für die subjektivierende Tendenz gewiß nicht maßgebend. Novalis sagt einmal: „Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein". Das trifft den Kernpunkt besser, als die Subjektivisten es oft selber wissen. Durch die Anwendung der voluntaristischen und aktivistischen Kategorien entsteht eine Welt, in der wir uns heimisch fühlen, d. h. in der wir sinnvoll leben und bedeutungsvoll wirken können. Welches auch immer die Werte sein mögen, die dem Dasein Sinn verleihen, und welche Partei wir im praktischen Leben ergreifen, — die allgemeinste Voraussetzung jeder Wertung und jeder Parteinahme bleibt, daß die Welt etwas anderes als einen Kausalzusammenhang von Objekten bildet. Nur ein subjektivierend aufgefaßtes All können wir verstehen wollen. Nur zu ihm haben wir ein Verhältnis, das ein wertendes Stellungnehmen und die Frage nach seiner Bedeutung überhaupt ermöglicht. Nur diese Welt ist Fleisch von unserem Fleisch und Geist von unserem Geist. In ihr allein gibt es ein Problem der sinnvollen Beziehung von Ich und Welt. Darin liegt das Wesentliche am subjektivierenden Voluntarismus: er vermag das „Heimweh" zu stillen, das uns zur Philosophie treibt.

Je mehr dagegen die objektivierende Betrachtung fortschreitet, desto mehr entfremdet sie uns die Welt und vernichtet schließlich das Vertrauteste, das es gibt, den Willen und die Tat. Man kann geradezu sagen: je besser der Objektivismus die Welt erklärt, um so unverständlicher macht er sie. Wir verstehen schließlich unser eigenes Ich nicht mehr, wenn wir es denken sollen als bloßes Ablaufen von psychischen Ereignissen. Aus dem unmittelbar Erlebten und Bekannten wird ein blasses und unheimliches Gespenst, eine stumpfe, blöde Weltmaschinerie. Zumal die Lehre von der räumlichen Unendlichkeit des Ganzen, die das Subjekt in einen beliebigen Winkel verweist, muß, solange man das All mit der Objektwelt zusammenfallen läßt, niederdrückend erscheinen. Daher der Jubel über den neuen Kopernikus, der, wie man glaubte, die Raumwelt als Schale, als Aeußerlichkeit, als Erscheinung erkannte und das Ich wieder ins Zentrum rückte. Deswegen bekam die Erkenntnistheorie eine Bedeutung für die gesamte Weltanschauung, weil von ihr aus der sinntötende, bedeutungvernichtende, wertfeindliche Objektivismus aus den Angeln zu heben war.

Kurz, der Objektivismus, der einen alles umfassenden Weltbegriff zu bilden unternimmt, ist der Feind jeder echten Weltanschauung, weil er alles persönliche Leben zerstört, das in Freiheit und unter Verantwortung auf selbstgesetzte Ziele hin arbeitet und in dem Sinn dieses Lebens eine Gewißheit besitzt, die jeder Objektivierung spottet. Nur der Subjektivismus gibt uns in Wahrheit einen einheitlichen Weltallbegriff, von dem wir wissenschaftliche Klarheit erhoffen dürfen über unseren

Digitized by Google

Platz im Ganzen, während der Objektivismus das Weltallproblem nur verschärft, indem er die Kluft zwischen Leben und Wissenschaft immer mehr erweitert.

Dasselbe Motiv ließe sich auch in dem Kampf gegen die objektivierende Philosophie der Geschichte und endlich bei dem Kampf gegen den Objektgott aufzeigen. Doch schon jetzt verstehen wir, warum sich die Subjektivisten, mit dem zwar quantitativ umfassenden, aber gleichgültigen, wertindifferenten, sinnlosen Objektzusammenhang nicht begnügen. Dessen Bürger sind wir nicht, weder wenn er als irdisches, zeitlich geschichtliches Kulturreich, noch wenn er als überirdisches, ewiges Gottesreich aufgefaßt wird. Eine solche Welt kann nie unsere Heimat werden, in ihr sind wir verloren, im Elend, außer Landes verbannt. Kalt und unheimlich blickt die riesige Weltmaschinerie uns an. Sie enthält keine Kultur, und in ihr lebt kein Gott, mag man die Objekte auch so nennen. Lediglich ein Reich freier Persönlichkeiten verdient diese Namen. Hätte der Objektivismus Recht, so müßten wir verzweifelt mit Faust ausrufen: „Das ist deine Welt, das heißt eine Welt."

So haben wir den Zusammenhang von Objektivismus mit Sinnfremdheit und Bedeutungslosigkeit einerseits, von Subjektivismus mit der Annahme einer sinnvollen, bedeutungsreichen, werthaften Welt andererseits begriffen, und wenn wir den Kernpunkt des Streites so verstehen, sind damit zugleich die besten Gründe aufgezeigt, welche der Subjektivismus für sich anführen kann. In der Tat wird jede Einordnung des Selbst in die objektivierten Kausalzusammenhänge den Antagonismus zwischen Ich und Außenwelt immer mehr verschärfen und daher niemals das Weltproblem so lösen, daß auch der Sinn des persönlichen Ich-Lebens sich deuten läßt. Die Objektwelt ist sinnfrei zu denken. Gilt das von j e d e r wissenschaftlich gedachten Welt? Das ist die eigentlich entscheidende Frage, und sobald wir nicht nur Welterklärung, sondern auch Weltverständnis anstreben, muß das Subjekt in den Mittelpunkt treten. Das Objektivieren braucht man darum nicht zu verwerfen. Aber es bleibt Sache der Spezialwissenschaften. In ihrem Gebiet hat der Objektivismus gewiß seine volle Berechtigung. Als umfassende Weltanschauungslehre bleibt er undurchführbar. Vor den Sinnproblemen muß er versagen. Sie weisen auf das Ich als die Angel der Welt.

VI.

Kritik des Objektivismus.

Aber mögen das auch die letzten Weltanschauungsmotive des Subjektivismus sein, so scheint deren theoretische Berechtigung damit noch immer nicht dargetan. Warum soll denn die Philosophie sich bei dem Ergebnis, daß w i s s e n s c h a f t l i c h die Welt in ihrer Totalität sinn- und bedeutungsfremd zu denken ist, nicht beruhigen? Daß wir dann in ihr nie heimisch werden können, ist keineswegs ein theoretisches Argument. Wir hoben ausdrücklich hervor, daß es sich dabei um Probleme handelt, die den g a n z e n Menschen angehen. Wie kommen wir dazu, ihn gegen die Wissenschaft auszuspielen?

Das dürfen wir in der Tat nicht. Bei der entscheidenden Wendung muß jedes atheoretische Motiv zurücktreten. Stellen wir uns also auf den rein theoretischen Standpunkt. Wenn von ihm aus der Objektivismus recht hätte, müßte die Philosophie auf eine Weltanschauungslehre von der Art, daß sie uns Klarheit über den Sinn des Lebens verschafft, verzichten. Dann wäre dargetan, daß sie als Wissen-

Digitized by Google

schaft mehr als Erklärung aus den Ursachen unter keinen Umständen zu geben vermag, und daß sie daher sich keine andern Ziele stecken darf, als den letzten umfassenden Objektzusammenhang zu begreifen. Dieser Entscheidung hätten wir uns als theoretische Menschen zu unterwerfen.' Der Subjektivismus ist gerade unter der Voraussetzung, daß die angegebenen Motive in Wahrheit seine letzten und grundlegenden sind, nicht in der Lage, dagegen etwas vorzubringen. Ihm fehlt das wissenschaftliche Fundament.

W e n n es so wäre! Aber k a n n es so sein? Ist es unter rein theoretischen Gesichtspunkten möglich, das Weltall mit dem Weltobjekt zu identifizieren? Die objektivierende Philosophie vermag den Sinn unseres Lebens nicht zu deuten. Die Welt als reines Wirklichkeitsobjekt ist absolut sinnlos. Das sollte man nicht bestreiten. Sinn und Bedeutung fallen niemals mit bloß realen Objekten zusammen. Auf eine Sinnesdeutung dürfen wir jedoch erst dann verzichten, wenn unwiderleglich dargetan ist, daß die Philosophie mehr als Erklärung aus den Ursachen unter keinen Umständen zu geben vermag. Daraus, daß der Objektivismus zur Sinnesdeutung und zum Weltverständnis unfähig ist, folgt noch gar nichts. Er müßte erst beweisen, daß die Welt einen Sinn überhaupt nicht hat, der sich auf Grund von Werten wissenschaftlich deuten läßt. Sonst beruht er auf einer petitio principii schlimmster Art, wie man sie freilich bei den Objektivisten nicht selten findet. Das sahen wir bereits: die Ablehnung einer Deutung des Weltsinnes fällt mit der Beschränkung der Philosophie auf reine Theorie nicht zusammen. Sogar wo Sinn und Bedeutung selbst mehr als theoretisch sind, heißt das nicht, daß man sie darum nicht auch theoretisch f a s s e n kann, und abgesehen davon gibt es Sinn und Bedeutung auch i m Theoretischen. Dort aber lassen sie sich ebensowenig mit dem objektivierten Sein identifizieren wie in den anderen, atheoretischen Sphären.

Schon aus diesem Grunde ist ein Beweis für die Sinnfremdheit der Welt niemals zu führen. Sucht man zu zeigen, das Weltall falle mit dem Inbegriff aller Objekte zusammen, sei also bedeutungsfrei, so schließt das ebenfalls Deutung des Weltsinnes ein, nur mit negativem Vorzeichen. Die Behauptung, es gebe überhaupt keinen Sinn und keine Bedeutung in der Welt, also müsse sich auch die Philosophie auf das sinnfreie Sein der Objekte beschränken, ist eine Behauptung, die selber theoretischen S i n n haben will, und die wir verstehen sollen. Hier kämpft ein sinnvoller Gedanke für die Sinnlosigkeit des All. Hier richtet sich der Sinn gegen allen Sinn überhaupt, und das führt zum Unsinn oder hebt sich selbst auf. In einer absolut sinnfremden Welt, die sich in Kausalketten von Objekten erschöpft, könnte es niemals auch nur zum Bewußtsein ihrer Sinnlosigkeit kommen. In ihr gäbe es kein Subjekt, das zwischen Sinn und Unsinn zu scheiden und sinnvoll zu sagen vermöchte: das Weltganze ist sinnlos. Dieser Satz, der selbst ein Teil der Welt ist, wäre dann ebenfalls sinnlos. Davon aber ist keine Rede. Wir verstehen seinen Sinn, mögen wir ihn für wahr oder falsch halten, und auch der sinnfeindliche Objektivist verbindet mit ihm einen Sinn, den er versteht, und von dem er will, daß wir ihn verstehen. So wird er mit seinen sinnvollen und verständlichen Sätzen die beste Widerlegung seiner eigenen Theorie. Jeder, der zu verstehen behauptet, daß die Welt sinnlos sei, versteht zugleich, was „Sinn" ist, und weiß, daß es Sinn gibt. Er bringt also die Welt zum Sinn in einen Gegensatz, d. h. er denkt unter „Welt" nicht mehr das W e l t a l l, sondern nur einen Teil von ihr, die sinnfreie Welt, und er stellt diesen Teil als das Eine dem Andern, der sinnvollen Welt, gegenüber. Erst beide Teile zusammen bilden das Weltganze.

Digitized by Google

Kurz, wer die Welt der Objekte für sinnfrei erklärt, erklärt damit zugleich, daß sie noch nicht das Ganze ist. Er darf nicht vergessen, daß er selber den Sinn seiner Sätze versteht; sonst begeht er den typischen Fehler jeder Philosophie, welche die Voraussetzungen, die sie machen muß, um Philosophie zu sein, zu ignorieren oder gar zu verleugnen unternimmt. Das Subjekt mag der Objektivismus zu objektivieren versuchen. Den Sinn, den das Subjekt versteht, kann er nicht objektivieren wollen, denn etwas objektivieren, heißt: es sinnfrei denken.

Man kann das auch so ausdrücken: es gibt theoretischen Sinn, den jeder versteht, der irgend etwas über die Welt behaupten, also Wissenschaft treiben will. Der Objektivismus ist als wissenschaftliche Theorie nicht ein sinnfreies Objekt, sondern ein sinnvolles Gebilde. Das kann gerade der Objektivist nicht leugnen, und deshalb vermag er seinen eigenen Standpunkt nie durchzuführen. Man darf den Objektivismus nicht mit einem Objekt verwechseln. In einer Welt, die nur aus sinnfreien Objekten bestünde, wäre kein Objektivismus als Theorie dieser Objekte möglich. Der Objektivismus, der Objekte denkt und glaubt, damit das Weltall zu denken, vergißt sich selbst als die Theorie der Objekte, die doch auch zur Welt gehört. Er macht also den Teil zum Ganzen, und darin verfährt er spezifisch unphilosophisch.

Das läßt sich dann verallgemeinern. Jede Weltanschauungslehre, die recht haben oder wahr sein will, muß sinnvoll sein. In einer reinen Objektwelt könnte es überhaupt keine Weltanschauungslehre, nicht einmal eine Theorie der Objekte geben. Die Welt, in der es irgendeine Philosophie gibt, ist sicher keine sinnlose Welt. Ja noch mehr. In einer reinen Objektwelt hören alle richtigen und falschen Urteile auf, Sinn zu haben, mögen sie sich auf sinnvolles oder sinnfremdes Sein beziehen. Eine sinnfremde Welt wäre also in keiner Weise erkennbar. Erkennen ist immer sinnvoll und bedeutsam und gehört doch auch zur ganzen Welt. Nur wer Sinn und Bedeutung versteht und sich damit irgendwie als sinnvoll über das Sinnlose stellt, sich also aus der Objektwelt, die für sich genommen sinnfrei sein mag, zugleich heraushebt, kann die Objektwelt als das Andere für sinnlos erklären, und dann ist diese Welt noch nicht die ganze Welt, noch nicht die Synthesis des Einen und des Andern, sondern allein das Andere, das Sinnfreie, Unvollständige.

So muß klar sein: alles als sinnlos begriffene Sinnlose ist immer nur ein Teil der Welt. Zum Ganzen gehört auch das sinnvoll erkennende Subjekt als ein anderer Weltteil, und die Formel, daß die Welt Objekt und Subjekt sei, hat sich demnach verwandelt in die Formel: die erkannte Welt besteht aus Sinnfreiem und Sinnvollem. Das kann der Objektivismus nie leugnen. Falls er die Sinnlosigkeit des Weltalls behauptet, behält er auch für sich nur den Sinn der Sinnlosigkeit. Daher ist der Objektivismus dieser Art eine undurchführbare Philosophie. Sie muß an ihrem eigenen Sinn scheitern.

So ergibt sich, daß eine rein objektivierende Theorie weder von einem sinnvollen noch von einem sinnlosen Weltall reden darf. Was das Ganze oder die vollendliche Totalität ist, kann sie nie sagen. Konsequent ist sie nur, wenn sie in Weltanschauungsfragen Enthaltsamkeit übt, d. h. auf eine negative ebenso wie auf eine positive Antwort verzichtet. Sie hat es ausschließlich mit dem Sinn-Indifferenten zu tun, muß aber anerkennen, daß es außerdem Sinn und Bedeutung gibt, die in ihre Begriffe nicht eingehen. Jede denkbare Theorie muß wenigstens stillschweigend voraussetzen, daß die Welt Sinn in sich schließt, und daß der bedeutungsfreie Objektzusammenhang kein synthetisches Weltprinzip enthält. Es gibt also auch auf dem

Digitized by Google

rein theoretischen Gebiet Fragen, die jenseits der Sphäre der reinen Objekte liegen, und das genügt, um die theoretischen Grundlagen jedes Objektivismus zu erschüttern. Die Kausalketten von Objekten erschöpfen sich in ihrem sinnfreien Sein. Ihre Kräfte sind nichts weniger als bedeutungsvoll oder gar göttlich. Der sinnvolle menschliche Wille wie seine Entwicklung in der geschichtlichen Kultur und vollends die Religion haben in der Objektwelt keinen Platz. Darin hat der Subjektivismus recht. Die Vergötterung der Natur, die ein bloßer Objektzusammenhang sein soll, bedeutet Begriffsverwirrung und Gedankenlosigkeit. Insofern können wir schon jetzt Stellung nehmen. Darin scheint in der Tat die Stärke der subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung zu liegen, daß Sinndeutung durch sie wenigstens möglich wird. Der Umstand, daß der Objektivismus die Welt sinnlos macht, hat dem Subjektivismus wohl auch den meisten Erfolg verschafft.

Damit sind die zwei Hauptlösungen des ersten Subjekt-Objekt-Weltallproblems, deren Kampf die Geschichte der Philosophie bis zur Gegenwart durchzieht, in ihren letzten Grundprinzipien und Weltanschauungsrichtungen klargestellt. Die eine geht auf das reale Sein der Objekte, die andere, wenn sie sich richtig versteht, auf den Sinn des subjektiven Ich-Lebens, und insofern der Subjektivismus auch die objektivierende Betrachtung der Spezialwissenschaften in ihrem relativen Rechte anerkennen kann, während der Objektivismus jeden Sinn der Welt leugnen muß, erscheint der Subjektivismus mit Rücksicht auf das universalistische Streben nach umfassender Weltanschauung dem Objektivismus grundsätzlich überlegen.

VII.

Kritik des Subjektivismus.

Wird es daher unsere weitere Aufgabe sein, auch im einzelnen für den Subjektivismus gegen den Objektivismus Stellung zu nehmen und so eine subjektivierende Philosophie systematisch durchzuführen?

Bisher haben wir nur darzustellen versucht, was zur Vorbereitung einer Entscheidung nötig war, ohne selbst schon für die eine der beiden Richtungen Partei zu ergreifen. Allerdings hat der Objektivismus, der von Sinn und Bedeutung in der Welt überhaupt nichts wissen will, sich als undurchführbar erwiesen, und davon zieht der Subjektivismus Vorteil. Dem Objektivismus gegenüber scheint er recht zu haben. Gäbe es also nur das eine oder das andere der beiden Systeme, dann wären wir mit unserer allgemeinen Grundlegung im Prinzip zum Abschluß gelangt. Doch liegt hier in Wahrheit keine Alternative vor, die eine dritte Möglichkeit in jeder Hinsicht ausschließt, wie es zuerst schien. Es ist vielmehr notwendig, daß wir den Gedanken eine Richtung geben, die weder objektivierend noch in dem bisher betrachteten Sinn subjektivierend genannt werden kann. Das wird zu einem neuen Weltallbegriff und zu einem neuen Weltallproblem führen, welches noch etwas anderes als Subjekt oder Objekt in der üblichen Bedeutung der Worte kennt. Das Grundproblem der Philosophie ist zwar bei dem Bestreben, Alles aus dem Subjekt oder dem Ich zu begreifen, schon mit zur Sprache gekommen. Aber bei der üblichen Fragestellung bleibt es mit Bestandteilen vermischt, die seinen Kernpunkt noch nicht klar erkennen lassen. Wir müssen über den alten Gegensatz hinauskommen. Sonst ergibt sich eine Antinomie. Das Unbefriedigende dieser Situation ist ausdrücklich durch eine Kritik des Subjektivismus zum Bewußtsein zu bringen, gerade

Digitized by Google

weil er Richtiges enthält und im Vorteil gegenüber dem Objektivismus zu sein scheint. Das Richtige kann nur durch Scheidung vom Anfechtbaren zutage treten. Zugleich wird dadurch auch das Berechtigte im Objektivismus noch deutlicher werden, und schließlich muß sich ergeben, daß beide Weltanschauungslehren das Weltallproblem nicht umfassend genug stellen.

Vor allem ist hervorzuheben, daß keine Philosophie wissenschaftlich haltbar ist, die nicht in einem klaren und friedlichen Verhältnis zu den objektivierenden Einzelwissenschaften steht. In ihnen findet der Objektivismus seine stärkste Stütze. Wenn sie objektivieren, sind sie im vollen Recht, und jede Philosophie muß scheitern, die dies Recht nicht für alle Teile der realen Welt anzuerkennen vermag. Auch die Königin der Wissenschaften darf nur in Harmonie mit dem Parlament der einzelwissenschaftlichen Parteien regieren. Die Zeiten ihrer absoluten Monarchie sind vorbei. Das klare und friedliche Verhältnis zu den objektivierenden Einzelwissenschaften aber muß dem Subjektivismus fehlen, sobald er von einer „wahren" Wirklichkeit redet, die er dem Material der Einzelforschung als wirklichere oder realere Welt entgegenstellt. Was die Subjektivisten über dies „Wirkliche" lehren, ist mit dem Sinn der Spezialwissenschaften unvereinbar. Diese gehen objektivierend mit Sicherheit ihren Weg. Auch die Erkenntnis des „geistigen", d. h. des psychischen und des kulturgeschichtlichen realen Seins hat nur dort Fortschritte gemacht, wo die Dinge und Vorgänge bei allen Unterschieden im Einzelnen objektivierend begriffen wurden, d. h. wo man sie beschrieb oder nach ihren kausalen Zusammenhängen erklärte. Das findet eine Bestätigung, wenn man die Unternehmungen ins Auge faßt, die bei der Wirklichkeitsforschung subjektivierend vorgehen. Sie müssen mit der richtig verstandenen Spezialforschung in Konflikt kommen, und jede Einheit der Weltanschauung ist gestört, falls dasselbe reale Material zwei einander ausschließenden Auffassungen unterworfen werden soll.

Gewiß steht die objektivierende Wissenschaft noch vor einer Fülle ungelöster Probleme. Aber das beweist nichts gegen die Grundsätze ihres Verfahrens. Ein weitgehendes Ignoramus bedeutet kein Ignorabimus. Der Triumph der Philosophen: hier weiß der Einzelforscher nichts, also kommt die Philosophie an die Reihe, ist billig und meist sehr kurzlebig. Als Lückenbüßer ist die Philosophie nicht zu verwenden. Die subjektivierenden Theorien über Wirklichkeiten werden immer Lückenbüßer bleiben, über welche die Spezialwissenschaften früher oder später zur Tagesordnung übergehen. Für die Einzelwissenschaften besteht die notwendige Voraussetzung, daß jeder Teil der realen Welt einem einheitlich objektivierten Kausalzusammenhang eingereiht werden kann. Sucht der Subjektivismus beim Uebergang von den realen Teilen zum realen Ganzen die Auffassung der Wirklichkeiten als Objekte zu bestreiten, so kommt er entweder, wenn er die Prinzipien der Ursachenforschung nicht respektiert, zu einer Verwirrung der Spezialwissenschaften oder zu einer wissenschaftlich unerträglichen doppelten Wahrheit. Einheitliche Wirklichkeitsauffassung, die gerade im philosophischen Interesse liegt, läßt sich auf diesem Wege nie erreichen.

Der Vitalismus z. B., der im körperlichen Dasein das Wirken von Zwecken, also von etwas Psychischem behauptet, und damit jede Auffassung der Organismen als rein physischer Gebilde ausschließt, oder die Annahme eines freien Willens als eines ursachlosen, jede Erklärung des realen Seins störenden seelisch wirklichen Vorgangs, sind abschreckende Beispiele solcher subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung. Sie ließen sich leicht häufen. Die Einzelwissenschaften werden, je

Digitized by Google

besser sie den Sinn ihres eigenen Erkennens verstehen, um so entschiedener eine derartige Philosophie bekämpfen, und sie können eines schließlichen Erfolges sicher sein. Nicht nur jeder elementare Willensvorgang ist als Realität kausal bedingt, sondern auch die glühendste Begeisterung für nationale Güter, der höchste künstlerische Enthusiasmus, die innigste religiöse Andacht müssen, soweit sie als Realitäten in Betracht kommen, ebenso untersucht werden in ihrem objektivierten Sein wie „Vitriol und Zucker". Bleibt man bei Realitäten, so besteht kein Grund, der objektivierenden Betrachtungsweise Schranken zu setzen, und besonders darf man sie dort nicht verlassen, wo statt der Teile die Totalität der Wirklichkeit in Betracht kommt. Das Ganze besteht, solange man es als Wirklichkeit faßt, aus seinen Teilen und ist als Wirklichkeit wie die Teile zu behandeln. Insofern ist es unzulässig, von nicht objektivierbaren Realitäten zu reden.

Doch man wird vielleicht sagen, das wolle auch der Subjektivismus nicht, und deswegen mache er eben die Unterscheidung von Erscheinung und Wesen. Jene überlasse er dann den objektivierenden Wissenschaften, und nur dieses wolle er ihnen entziehen. Von einer doppelten Wahrheit könne unter solchen Voraussetzungen keine Rede sein. Philosophie und Einzelwissenschaft haben nicht dasselbe Material. Die eine redet vom Kern, die andere von der Schale. Wir wollen nicht fragen, ob der Subjektivismus diese Unterscheidung durchführt, d. h. ob er nicht oft auch die Erscheinungswelt subjektivierend aufzufassen sucht. Wir beschränken uns vielmehr darauf, zu zeigen, daß die ganze Unterscheidung von zwei Arten des Realen, wie der Subjektivismus sie vollzieht, problematisch ist, ja daß ihre Durchführung gerade das Bestreben des Subjektivismus, den Sinn der Welt und des Lebens zu deuten, durchkreuzen muß.

Schon die erkenntnistheoretische Begründung erregt die schwersten Bedenken, falls sie die Objektwirklichkeit zur bloßen Erscheinung herabsetzen und im Ich allein das reale Wesen finden soll. Was ist jenes Subjekt, f ü r das allein es Objekte gibt? Zunächst versteht jeder unter Subjekt sein eigenes seelisches Ich, denn von seinem Körper wird er die Objekte nicht abhängig machen, und außerdem denkt er dabei an seelisches Leben anderer Menschen. Wird nun aber von diesem p s y c h i s c h e n Subjekt die Welt der Objekte abhängig gedacht, so verflüchtigt man sie dadurch zur bloßen „Vorstellung" im Sinne des nicht wahrhaft Realen. Die Gegenstände, mit denen es die Naturwissenschaften und die empirische Psychologie, die Geschichte und die andern Kulturwissenschaften zu tun haben, d. h. die Sinnenwelt, in der wir leben, und die sie generalisierend oder individualisierend behandeln, das alles soll keine „wahre" Realität besitzen? Daraus ergibt sich eine phantastische Metaphysik mit spiritualistischem Charakter, die konsequent zu Ende gedacht zum Solipsismus führt, d. h. zur Behauptung, jedes Individuum kenne nur seine eigene seelische Welt und habe in ihr die Welt überhaupt. Diese Philosophie des Zellengefängnisses, wie man sie nennen kann, macht alle Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften zu wesenlosen Hirngespinsten. Die Einzelwissenschaften können nie zugeben, daß die Sinnenwelt bloße Vorstellung sei, falls das Wort „Vorstellung" die wahre Realität ihres Materials in Frage stellt.

Tatsächlich hat die Erkenntnistheorie zur spiritualistischen Verflüchtigung der Natur und der Geschichte keinen Grund. Das Subjekt, für das allein es Objekte gibt, ist, sobald es in einwandfreier Weise erkenntnistheoretisch und nicht willkürlich metaphysisch aufgefaßt wird, keine Wirklichkeit oder gar die „wahre" Realität, sondern lediglich eine logische, irreale F o r m. Ihr Begriff mag für die Erkenntnis-

Digitized by Google

theorie wertvoll und wichtig sein, aber man darf von hier aus niemals auf ein absolut reales „Weltwesen" schließen, im Verhältnis zu dem die empirische Wirklichkeit der Objekte nur einen phänomenalen Charakter trägt. Auf Grund des logischen und formalen Satzes, daß jedes Objekt für ein Subjekt da ist, sollte niemand der Sinnenwelt den Charakter der Realität absprechen oder sie zur bloßen „Außenseite" der dahinterliegenden, wahrhaft realen Welt degradieren. Die wirklichen Subjekte sind in derselben Weise wirklich, wie die wirklichen Objekte. Jede Behauptung, erst die Subjekte seien das reale Wesen und die Objekte nur dessen Erscheinung, ist unzulässig.

Damit ist nichts gegen einen richtig verstandenen erkenntnistheoretischen „Subjektivismus" gesagt. Das erkenntnistheoretische Subjekt ist, wie sich später zeigen wird, weder eine metaphysische Seele noch das empirische reale Ich. Wie soll man es also als Realität fassen? Schon diese Frage genügt, um den Subjektivismus problematisch zu machen und jede Herabsetzung der empirischen Wirklichkeit zur Erscheinung zurückzuweisen. Die Welt, in der wir alle als lebendige Menschen wollen und wirken, ist keine bloß äußerliche Schale. Die Erkenntnistheorie stützt den Subjektivismus, der ihre Realität nicht anerkennt, so wenig, daß sie vielmehr zeigt: Objekte allein sind als Realitäten wissenschaftlich erkennbar, und jede reine Wirklichkeitsforschung muß daher objektivieren. Das Subjekt, das in zeitlich ablaufenden psychischen Vorgängen besteht, darf der Objektivierung nicht entzogen werden. Dem psychischen Subjekt kommt in dieser Hinsicht keine Ausnahmestellung zu. Der Satz, daß es kein Objekt ohne Subjekt gibt, führt zum Standpunkt der Immanenz, und grade für ihn befindet sich die Körperwelt mit dem Seelenleben auf dem gleichen Boden der empirischen Realität. Weder das eine noch das andere darf Erscheinung genannt werden, da für die Immanenzphilosophie jedes metaphysische Wesen problematisch bleibt. Auf keinen Fall ist dem bewußten oder erlebten Sein der Charakter der vollen Realität abzusprechen und die Wirklichkeit erst „dahinter" zu suchen. So fehlt der subjektivierenden Weltanschauung gerade das erkenntnistheoretische Fundament, auf das sie stolz ist. Der neue Kopernikus leistet nicht das, was sie für sich in Anspruch nimmt, so wichtig seine Tat für die Philosophie sein mag. Er hat das auch nicht leisten wollen. Kant hat jeden Idealismus und Subjektivismus des „inneren Sinnes" abgelehnt. Das Wirkliche bleibt das Objektivierbare.

Doch wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Selbst wenn der Subjektivismus nachweisen könnte, daß die Sinnenwelt bloße Erscheinung ist, also die wahre Realität erst hinter ihr liegt, so stünde das seinem Versuch, die Welt nicht allein zu erklären, sondern ihre Bedeutung zu verstehen, als größtes Hindernis im Wege. Soll unser Leben Sinn haben, so müssen wir in der Lage sein, die Werte, die uns leiten, in der Weise zu „verwirklichen", daß sie an realen Objekten haften, die dadurch zu Gütern werden. Solche Güter aber gibt es nur in der objektivierbaren Sinnenwelt. Sobald man ihr den Charakter der Realität abspricht, stellt man dadurch auch die Güter des Lebens als Güter in Frage. Durch ihre Entwirklichung und Verflüchtigung wird alles sinnlos und bedeutungsfremd gemacht. Nur falls die Welt, in der wir wirken und handeln, die wirkliche Welt ist, bekommt unser Dasein einen verständlichen Zweck. Jede Philosophie, die auf Sinndeutung des Lebens ausgeht, hat also das lebhafteste Interesse daran, die Welt der Objektzusammenhänge nicht als bloße Erscheinung zu betrachten.

Digitized by Google

Noch mehr aber spricht gegen den Subjektivismus vielleicht eine letzte Erwägung. Nehmen wir einmal an, es stünde bei Bildung des Begriffes vom All der Verwendung von Willens- und Zweckkategorien nichts im Wege. Wäre dadurch für die Erkenntnis von Sinn und Bedeutung der Welt etwas erreicht? Was hätten wir an einem nach Analogie des Mikrokosmos aufgefaßten Makrokosmos oder an einem allumfassenden Welt-Ich, das zwecksetzend und zielstrebig ist wie wir selber? Würde diese Auffassung der Welt als Tat oder Wille auch nur die unwissenschaftlichen Gemütsbedürfnisse befriedigen, die zu einer Bekämpfung der Einordnung des Subjekts in den Objektzusammenhang treiben? Oder käme vollends dadurch wissenschaftliche Klarheit über unsere Lebensanschauung zustande?

Bei der Antwort können wir zwei Stufen der Erörterung unterscheiden. Zunächst fassen wir eine besondere Form des Subjektivismus ins Auge, die am leichtesten zurückzuweisen ist, und entwickeln dann im Anschluß daran das allgemeine Prinzip, das über jeden Subjektivismus hinausführt.

Halten wir uns an das Subjekt, das als das unmittelbar zugängliche den Ausgangspunkt bilden muß, und fragen, ob es beim Weltverständnis zugleich das letzte bleiben darf. Es ist für jeden Denker zunächst er selbst, seine eigene Person, also allgemein gesprochen: das Individuum. Dies will der Subjektivismus im Interesse einer Deutung des Lebenssinnes als Subjekt frei vom Zwang der Objektwelt erhalten. Jedoch sofort ist klar, daß, wenn man alles auf das individuelle Subjekt stellt, man dadurch die Sinnlosigkeit einer nur aus Objekten bestehenden Welt nicht etwa überwindet, sondern erst recht in ein sinn- und bedeutungsfremdes Reich kommt. Das kann man am besten an den ersten Subjektivisten sehen, die das individuelle Ich entdeckten, an den griechischen Sophisten. Sie sind die klassischen Subjektivisten, weil sie in Wahrheit nur Subjektivisten waren, d. h. sich an das Subjekt hielten, das sich als Realität nicht bezweifeln läßt. Mit dem Satz, der Mensch sei das Maß aller Dinge, gerieten sie, je konsequenter sie dachten, um so mehr in Relativismus, Skeptizismus und Nihilismus hinein, und zwar sowohl auf wissenschaftlichem wie auf sittlichem und politischem Gebiet. Das aber ist typisch. Der letzte konsequente Subjektivist von Bedeutung, Max Stirner, steht den sophistischen Prinzipien wieder sehr nahe. Der „Einzige", welcher die Welt als sein „Eigentum" betrachtet, kennt als erstes und letztes Wort seiner Lebensweisheit nur den Satz: „Ich hab mein Sach auf nichts gestellt." So kommt der Subjektivist, der die Welt zur Erscheinung des individuellen Subjekts herabsetzt, in der Furcht, von den Objekten erdrückt zu werden, aus dem Regen in die Traufe, d. h. aus der Ueberfülle, die ihn zu ersticken droht, in die Leere der punktuellen Einzelexistenz. Bei dieser Form des Subjektivismus scheinen die Rollen zwischen ihm und seinem Gegner vertauscht. Sogar mit Rücksicht auf die Deutung des Lebenssinnes sieht es so aus, als habe jetzt der Objektivismus die Trümpfe in der Hand, indem er das individuelle Subjekt in ein überindividuelles Ganzes einordnen will, um ihm dadurch den überindividuellen Halt im Leben zu verleihen.

Aber der Subjektivismus braucht solchen Argumenten gegenüber die Waffen vielleicht noch nicht zu strecken. Ja, er kann sich gegen den Vorwurf des Skeptizismus und Nihilismus mit Recht wehren, falls sein Gegner darauf hinaus will, es komme beim subjektivierenden Denken auf den souveränen Einzigen an. Im vereinzelten Subjekt liegt gewiß kein Lebenssinn. Das ist jedoch, wird man sagen, auch nicht gemeint. Der Subjektivismus will nicht auf umfassende Zusammenhänge verzichten, denen er das Individuum zurechnet. Er bestreitet nur, daß zu diesem

Digitized by Google

Zweck Kausalzusammenhänge oder überhaupt Objektzusammenhänge tauglich sind. Was er braucht, ist vielmehr die Verbindung des einen Individuums mit anderen Individuen. Die Subjekte schließen sich zusammen. Die daraus entstehenden Beziehungen von Ich zu Ich sind das, was man Gesellschaft oder Gemeinschaft nennt, und diese trägt ebenfalls Subjektcharakter. Nur handelt es sich jetzt nicht um ein individuelles, sondern um ein soziales Gebilde. Ihm will der Subjektivismus jedes Individuum eingliedern, und damit gibt er von seinem Grundprinzip nichts auf. Die sozialen Zusammenhänge sind, um wieder an den Voluntarismus zu erinnern, zugleich Tatzusammenhänge und Willensbeziehungen frei handelnder Persönlichkeiten. Sie stehen gewiß über dem individuellen Subjekt, lassen sich aber ebensowenig wie dieses objektivieren.

So scheint der Subjektivismus also doch fruchtbar, und es sei dieser Gedanke noch etwas weiter ausgeführt, damit unsere Kritik sich auf keinen Fall gegen eine zu enge Fassung der subjektivierenden Philosophie zu wenden scheint.

Ins Ueberindividuelle oder Ueberpersönliche wächst jedes Individuum von Jugend auf hinein, und daß es mehr wird als ein bedeutungsloser Punkt, dankt es der Gemeinschaft, in der es lebt. Das läßt sich nach verschiedenen Richtungen verfolgen. Der Umstand, daß der Mensch Ahnen besitzt, welche die Kultur geschaffen haben, an der er Anteil nimmt, macht ihn erst zum „Menschen" in der eigentlichen Bedeutung des Wortes. So braucht er eine Vorwelt ebenso wie eine Umwelt. Daß er ferner an der Kultur seiner Vorfahren weiter arbeitet in Gemeinschaft mit seinen Zeitgenossen oder seiner Mitwelt, kann er ebenfalls nicht entbehren, falls er beabsichtigt, sein Leben sinnvoll und werthaft zu gestalten. Endlich, daß seine Kinder und Enkel das Werk fortzuführen vermögen, das er begonnen hat, gibt seinem Dasein erst die wahre Größe und Bedeutung. Auch eine Nachwelt muß das Subjekt haben, um einen Halt im Weltgetriebe zu gewinnen. So bedarf es eines sehr umfassenden Zusammenhanges, damit das flüchtige Einzeldasein sich festigt. Doch auch in ihm sind die Prinzipien des Subjektivismus streng zu wahren, denn die Vorwelt, die Mitwelt und die Nachwelt bestehen durchweg aus Subjektzusammenhängen. Mit vollem Recht kann also der Subjektivismus hervorheben: gewiß brauchen geschichtliche Wesen Tradition, haben nicht immer wieder von neuem anzufangen, sondern leben in einer allmählich historisch entstandenen Kultur. Gerade das aber bedeutet nicht die Einordnung des Subjekts in Kausalreihen von Objekten, sondern steht, obwohl es ins Ueberindividuelle führt, mit den subjektivierenden Tendenzen in voller Harmonie.

Trotzdem erhebt sich eine neue Frage, auf welche der Subjektivismus keine befriedigende Antwort zu geben vermag. Die Philosophie will den Sinn des Lebens verstehen. Können zu diesem Zweck Subjektzusammenhänge genügen? Nicht darauf kommt es an, ob die Welt überhaupt willensmäßig, zielstrebig, voluntaristisch und aktualistisch gedacht wird, sondern das allein steht in Frage, von welcher Art die Ziele und Zwecke sind, die das Subjekt sich setzt. Mit dem Willen als einem subjektivistischen Faktum ist darüber nichts gesagt, gleichviel ob man diesen Willen individualistisch oder kollektivistisch faßt. Sinn- und Bedeutungsfragen führen schließlich immer auf Wertfragen, und das Subjekt des Subjektivismus erfüllt keinen Wertbegriff. Daher ist sein Wille als bloßer Wille genau so sinnlos und bedeutungsfremd, wie jedes andere reale Sein. In dieser Hinsicht besteht kein Unterschied zwischen Subjekt und Objekt. Das ist der entscheidende Punkt, an dem der Subjektivismus als umfassende Philosophie scheitert, falls er bloßer Sub-

Digitized by Google

jektivismus bleibt, denn welche Werte der Wille will, das erst bestimmt die Weltanschauung. Die Werte aber läßt die voluntaristische und aktivistische Weltanschauung des Subjektivismus völlig im Dunkel. Ob gewollte Zwecke und Handlungen überhaupt da sind oder nicht, mag in anderer Hinsicht auch wichtig sein, aber das sagt allein für die Bedeutung des Lebenssinnes noch nichts. Der tiefste Einwand gegen den Objektivismus war der, daß er die Welt entwerte und ihr jede Bedeutung nehme. Was soll daran durch die subjektivierende Tendenz geändert werden? Das leere Subjekt harrt noch immer der Erfüllung.

Die Einordnung des Einzelnen in soziale Zusammenhänge vermag sie ihm nicht zu geben. Ist das Individuum nicht als sinn- und bedeutungsvoll verstanden, so bringt der Zusammenschluß vieler Individuen zu gesellschaftlichen Gebilden ebenfalls keinen Sinn und keine Bedeutung ans Licht, solange nicht ein übersubjektives Moment hinzutritt. Schließt man viele reale Subjekte zusammen, so bleiben sie leer. Die Kulturtradition, welche die Erfüllung bringen soll, muß als werthaft und sinnvoll sich verstehen lassen. Von ihr geht dann die Bedeutung auf die Subjekte über, nicht umgekehrt geben die Subjekte dem sozialen Dasein die Bedeutung. So liegt das Sinnproblem im Kulturzusammenhang, nicht im Subjektzusammenhang.

Ebenso unfruchtbar gestaltet sich jede andere Erweiterung des individuellen Subjekts, solange sie im bloß Subjektiven stecken bleibt. Sogar ein allumfassendes Welt-Ich kann genau so sinn- und wertlos sein wie irgendein beliebiges menschliches Subjekt und verdient daher den Namen Gottes so wenig wie die Gott-Natur des Objektivismus. Die Trümpfe, die der Subjektivismus mit seiner Auffassung des Willens, des geschichtlichen Lebens und der Gottheit gegen den Objektivismus ausspielt, zählen deshalb nicht. Die Welt bleibt als Allwille ebenso sinnfremd wie als All-Mechanismus. Das Weltverständnis setzt überall nicht nur Subjektverständnis, sondern Wertverständnis voraus. Ja man kann geradezu sagen: das vom Subjektivismus gegen den Objektivismus gebrauchte Argument, wonach klein und groß in Weltanschauungsfragen keine Maßstäbe sind, richtet sich gegen den Subjektivismus selber, falls er meint, mit den sozialen Subjektzusammenhängen oder mit einem umfassenden Welt-Ich sei es bei einem Welt- und Lebensverständnis getan. Die „Masse" kann es auch hier nicht bringen. Sind wir dagegen uns einmal der Werte bewußt geworden, die das einzelne Individuum leiten, und haben wir sie in ihrer Eigenart verstanden, dann scheint es für die Bedeutung des Daseins relativ gleichgültig, wie wir die Wirklichkeit ihrem realen Sein nach am besten wissenschaftlich erklären.

So ist zunächst negativ klar, daß der Sinn des Lebens und die Bedeutung des Wollens nicht von der objektivierenden oder subjektivierenden Auffassung des realen Seins der Welt abhängt. Ja, die Wirklichkeit, die wir beim Tun und Handeln in den Dienst der Güterverwirklichung stellen, kann dadurch nie untauglich werden, daß wir sie kausal als Objekt erklärt haben. Im Gegenteil, nur eine Objektwelt, die wir als Mechanismus begreifen und infolgedessen mit unseren Gedanken zu beherrschen vermögen, eignet sich als Mittel für wollende und handelnde Wesen. Wir sahen, wie die Herabsetzung der Außenwelt zur Schale jeden Lebenssinn aufhebt, weil sie das Leben entwirklicht und verflüchtigt. Jetzt können wir einen Schritt weiter gehen. Um Werte in Gütern zu verwirklichen und so sinnvoll zu wirken, brauchen wir eine kausal bedingte Objektwirklichkeit. In einer andern Welt wären wir zur Untätigkeit verurteilt.

Digitized by Google

Das soll gewiß nicht heißen, daß die subjektivierende Philosophie in jeder Form abgetan sei, und daß alle Probleme ihren Stachel verloren haben, die aus der Einordnung des Ich in den Zusammenhang der Objekte entstehen. Im Gegenteil, wenn es auch bei der Frage nach dem Sinn des Lebens zuerst auf die Werte ankommt, so wird man doch bei ihnen allein nicht stehen bleiben, sondern weiter fragen, wie das Subjekt, falls es nur ein Objekt unter anderen Objekten ist, zu den Werten, die seinem Dasein Sinn geben, Stellung nehmen kann, oder wie das Leben und die Werte miteinander verknüpft sind. Schließlich taucht also das Problem der Wertverwirklichung in Gütern auf, und dabei werden Begriffe wie Wille und Tat gewiß wesentlich. Etwas nie zu Objektivierendes bleibt im Begriff des Ganzen der Welt erhalten, und daran wird jeder Objektivismus als Weltanschauung scheitern. Trotzdem sind wir in einer neuen Situation. Das Bedürfnis nach subjektivierender Auffassung entspringt jetzt dem Problem des Zusammenhanges von Wert und Leben. Der Schwerpunkt hat sich vom Subjekt auf den Sinn und die Bedeutung verschoben und damit auf die Werte, zu denen das Subjekt Stellung nimmt. Sie sind das Primäre. Wille und Tat kommen später. Erst wenn wir der Werte gewiß sind, wird das Subjekt, das zu ihnen Stellung nimmt, als Subjekt wichtig. Ohne sie bleibt es das formale Korrelat zum Objekt überhaupt, oder es ist ein objektivierbares psychisches Sein unter andern Objekten. Deshalb erreicht, wer den Subjektivismus bekämpft, weil er den Sinn des Lebens vernichtet, dadurch allein noch nichts, daß er das Subjekt aus dem Objektzusammenhang heraushebt. Das ist etwas Negatives. Ob wir die Objektwirklichkeit absolut setzen oder sie in den Rahmen eines Weltsubjekts einspannen, ob wir das Weltobjekt oder die Welttat an den „Anfang" bringen, macht für den Sinn der Welt allein noch nichts aus. Das Subjekt muß positiv verankert werden, falls eine Deutung des Lebenssinnes zustande kommen soll, und der Grund, den wir dafür suchen, kann nur ein Reich der Werte, niemals die Wirklichkeit des Subjektivismus sein. Wir brauchen den Willen und den Wert, die Freiheit und den Sinn, damit ein sinnvoller freier Wille entsteht. Ja, wir brauchen außerdem noch eine Welt realer, kausal bestimmter Objekte, an welcher der Wille sich zu betätigen vermag. Ohne diese Dreiheit reichen wir in einer Weltanschauungslehre nicht aus, und sie ist vom Begriff des Subjekts her nicht zu gewinnen.

Hiermit schließen wir auch die Kritik des Subjektivismus ab und damit zugleich den Teil der Untersuchung, der vom ersten Weltallproblem oder der Subjekt-Objekt-Synthese allein handelt. In ihr finden wir noch nicht genug an Grundbegriffen, um die Probleme der Philosophie in Angriff zu nehmen. Das Subjekt-Objekt-Denken treibt über sich hinaus zu einem neuen Weltallbegriff, der auch das umfaßt, was weder als reales Objekt noch als reales Subjekt sich verstehen läßt. Damit kommen wir dann zugleich zu einem neuen Weltallproblem.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Der zweite Weltallbegriff.

I.

Wirkliche und unwirkliche Gegenstände.

Ehe wir darauf eingehen, fassen wir nur noch einmal zusammen, was für die neue Situation charakteristisch ist, und was wir aus dem Subjektivismus und dem Objektivismus zu bewahren haben.

Der Objektivismus führt zur Zerstörung jedes Welt- und Lebenssinnes. Deswegen ist eine objektivierende Weltanschauungslehre abzulehnen. Doch werden wir das Objektivieren darum nicht in jeder Hinsicht verwerfen. Nur die Alleinherrschaft muß ihm genommen und es als Glied in eine umfassendere Betrachtung eingeordnet werden. Das aber hat so zu geschehen, daß man es nicht, wie der Subjektivismus will, auf eine Schein- und Schattenwelt verweist, sondern ihm die Objekte als volle Realitäten überläßt. Dann gewinnt man für das Objektivieren eine unantastbare Bedeutung. Es ist das Verfahren der Einzelwissenschaften wie der reinen Wirklichkeitserforschung des sinnfreien Seins überhaupt. Die empirische Realität ist durchweg objektivierbar.

Der Subjektivismus darf ebensowenig allein herrschen. Sonst gerät er in Konflikt mit den Sonderdisziplinen und droht durch eine angebliche Erkenntnistheorie deren reales Material spiritualistisch zu verflüchtigen. Außerdem kommt er trotzdem nicht zu einem Verständnis des Welt- und Lebenssinnes, weil er die Wertfragen nicht als dafür entscheidend erkennt, das Problem also an falscher Stelle sieht. Auch er bedarf wie der Objektivismus einer Einordnung in einen umfassenderen Zusammenhang. Entbehrlich ist er nicht, denn darin hat er recht, daß das Subjekt sich nicht in jeder Hinsicht objektivieren und damit gewissermaßen aus der Welt schaffen läßt. Das Ich weist in unzweideutiger Weise auf eine andere Welt als die der objektivierbaren empirischen Wirklichkeit hin. Nur reicht auch ein noch so umfassend gedachtes Subjekt zur Bildung des Begriffs vom Weltall für sich allein nicht aus.

Kurz, beide Standpunkte haben sich als vorläufig und einseitig erwiesen. Sie verwandeln die Heterothesis von Subjekt und Objekt in eine Antithesis. So machen sie das Weltall antinomisch und damit unbegreiflich. Universal gestaltet sich das Denken nur, wenn es Objekt und Subjekt zu würdigen vermag.

Digitized by Google

Doch auch das ist noch nicht alles. Subjektivismus und Objektivismus sind nicht allein einseitig, sondern sogar eine Synthese ihrer Grundbegriffe bliebe unvollständig. Es gibt etwas, das jenseits von Subjekt und Objekt liegt, solange man in ihnen bloß reale Gegenstände sieht. Dies neue Moment müssen wir jetzt berücksichtigen. Erst damit erreichen wir in Wahrheit einen Begriff vom Ganzen. Es genügt nicht, daß wir wissen, die Philosophie kann weder nur objektivierend noch nur subjektivierend verfahren. Wir brauchen einen positiven Aufbau und fragen daher von neuem: was ist das Weltall? Wodurch wird es mehr als die Summe seiner Teile? Der Rahmen, in dem die Philosophie sich bewegt, ist zu erweitern, nachdem sich gezeigt hat, daß weder im Weltobjekt noch im Weltsubjekt allein die Totalität sich finden läßt. Was verbürgt sodann die Vollständigkeit der neuen Alternative, die wir eventuell gewinnen? Wodurch setzt das allgemeine Weltallproblem das Denken in Bewegung? Welche Synthese wird durch die neue Thesis und die neue Heterothesis gefordert? Das ist jetzt klarzumachen, soweit es nicht schon aus der Kritik des Objektivismus und des Subjektivismus folgt.

Zuerst betrachteten wir das Weltall als die Wirklichkeit in ihrer Totalität und sahen, daß sie in Subjekte und Objekte zerfällt. Wir konnten vom Seienden überhaupt nicht ausgehen, weil dieses als bloß thetischer Anfang ohne Spannung und Antrieb zur Forschung gewesen wäre. Aber daß das Wirkliche, das entweder Subjekt oder Objekt ist, den umfassendsten Rahmen für alle denkbaren Gegenstände abzugeben habe, wurde ohne weiteres vorausgesetzt. Subjekte und Objekte galten beide als Realitäten, und das Weltall stellte sich als Inbegriff dieser zwei Arten von realen Gegenständen dar. Das reale „Wesen" schien dann nur eines sein zu können. Damit wurde das Andere zur bloßen Erscheinung oder zur Realität zweiten Ranges herabgesetzt. Die Weltfrage bestand also darin: was ist eigentlich real?

Jetzt sind wir in einer anderen Lage. Das Weltall scheint größer, d. h. umfassender geworden, und dementsprechend muß sich auch die philosophische Fragestellung ändern. Was wir bisher in sozusagen harmloser Form ausgesprochen haben, ist jetzt absichtlich paradox zu sagen, damit die Aufmerksamkeit auf den entscheidenden Punkt gelenkt wird. Wir können es vorläufig nur behaupten, um das Ziel, auf das wir hinsteuern, sichtbar zu machen. Dann wird eingehend zu begründen sein: das Weltall oder die vollendliche Totalität ist nicht allein das wirklich Seiende, das in Subjekt und Objekt zerfällt, sondern reicht über alles Reale hinaus. Daher genügt die Frage, was eigentlich real ist, für eine Philosophie, die universal sein will, in keiner Weise. Die Antwort auf sie würde immer nur einen Teil der Welt betreffen. Die gesamte Wirklichkeit, die aus Subjekt und Objekt besteht, ist lediglich die eine Seite der Welt. Das ist das Negative.

Und auch das Positive wurde bereits angedeutet. Den realen Gegenständen stehen Wert- und Sinngebilde als das Andere, also Unwirkliche gegenüber. Sie machen zusammen mit dem Wirklichen erst das Ganze der Welt aus. So gewinnen wir die Welt-Alternative, die wir zuerst im Gegensatz von Subjekt und Objekt zu haben glaubten. Ich und Nicht-Ich müssen ersetzt werden durch Wirkliches und Unwirkliches, und das Andere des Wirklichen in dieser neuen Weltallsynthese bedeutet positiv alles Wert- und Sinnhafte.

Diese Sätze klingen vielen gewiß anstößig. Sie bedürfen daher der genauesten Erläuterung und Begründung. Mancher wird fragen: wie kann man glauben, es gäbe Unwirkliches, das nicht mit dem Nichts zusammenfällt, sondern etwas Positives

Digitized by Google

bedeutet? Beim Nicht-Wirklichen darf nur von Antithesis, nicht von Heterothesis die Rede sein. Wie soll vollends der Wert mit dem Andern des Wirklichen oder dem Nicht-Wirklichen zusammenfallen?

Mit solchen Fragen stoßen wir auf den Punkt, bei dem in der Philosophie noch immer die meisten Vorurteile zu überwinden sind. Darin, daß man nicht versteht, Sein und Sinn, Existenz und Bedeutung, Wirklichkeit und Wert, oder wie man sich sonst ausdrücken mag, kurz Reales und Irreales (aber trotzdem Positives) voneinander zu scheiden, steckt die Quelle der meisten philosophischen Irrtümer und Verworrenheiten. Wir können daher an dieser Stelle des systematischen Gedankenganges nicht vorsichtig und ausführlich genug sein, um die letzten, grundlegenden Unterschiede unzweideutig festzustellen.

Wir fangen zu diesem Zweck noch einmal von A n f a n g an und tun so, als hätten wir über die Welt in ihrer Totalität noch gar nichts ausgemacht. Ja, wir gehen noch hinter den ersten Anfang zurück, d. h. wir fragen zunächst nach dem denkbar umfassendsten Begriff, unter den alle Gegenstände überhaupt sich bringen lassen, ohne dabei schon auf Unterschiede wie Subjekt und Objekt zu reflektieren. Wir setzen nur das voraus, was wir über das Modell des Gegenstandes überhaupt wissen, denn hinter dieses Minimum des Denkbaren können wir nicht zurückgehen. Bei dem Versuch, es zu tun, müßten wir aufhören, l o g i s c h zu denken, und damit hörten wir zugleich auf, zu philosophieren. Abgesehen davon aber bleiben wir beim denkbar Allgemeinsten, d. h. fragen nur nach dem Begriff, unter den jedes identische Etwas sich bringen läßt. Noch genauer: gibt es, falls man nicht bei dem Modell eines Gegenstandes überhaupt bleiben will, e i n e n Begriff, von dem man sagen kann, daß a l l e s unter ihn gehört?

Nach einer verbreiteten Annahme muß jeder denkbare Gegenstand unter den Begriff des S e i n s fallen, und wenn man dies Wort in seiner weitesten Bedeutung nimmt, scheint das zutreffend. Das Seiende kann in der Tat alles bedeuten, was wir überhaupt zu denken vermögen. Man wird so argumentieren. Sagen wir z. B. dies Papier i s t weiß, so tun wir das, weil das Papier zum Seienden gehört und weil weiß dessen nähere Bestimmung bedeutet. Nicht anders steht es mit dem Satz: Gott ist gerecht. Wir setzen dabei voraus, daß Gott ist, und die Gerechtigkeit gehört zu seinem Sein. Vollends scheint das klar in der Wortzusammenstellung: die Welt ist. Da wird der Welt das Sein zugesprochen, und alles, was in der Welt ist, muß sein, also auch das Unwirkliche, falls es Unwirkliches gibt. Etwas ist unwirklich, bedeutet, daß das Unwirkliche i s t. Sonst wäre es Nichts.

Die Welt fällt demnach, wie es scheint, mit der seienden Welt zusammen. Jedes denkbare etwas ist ein seiendes Etwas. Außer der Form der Identität gehört die Form des Seins zu jedem Gegenstand. Wie sollte man von etwas anderem als einem Seienden sinnvoll reden? Sage ich: etwas i s t nicht-s e i e n d und doch etwas, so widerspreche ich mir damit selbst. Daß etwas nicht ist, heißt, daß es nicht etwas, also nichts ist. Der Satz, etwas ist nicht-seiend, klingt in der Tat wie: etwas fällt nicht fallend oder brennt nicht brennend, und scheint also Unsinn zu enthalten, falls er auf Positives hinweisen soll. So bildet der Begriff des Seienden den denkbar umfassendsten Rahmen für alle Gegenstände, und mit ihm werden wir daher die Philosophie beginnen müssen. Sie ist notwendig O n t o l o g i e. Wie will man behaupten, es gäbe etwas, das nicht seiend doch sei?

Allerdings das klingt paradox. Aber es klingt nur so. Die Schwierigkeit ist lediglich sprachlich. Das Wort „Sein" hat zwei Bedeutungen. Das zeigt gerade

Digitized by Google

der Satz: das Nicht-seiende ist nichts, der doch nach der Ansicht derer, die das Etwas mit dem seienden Etwas identifizieren, einen guten Sinn haben soll. Er wäre ebenfalls widerspruchsvoll, wenn „Sein" nur die eine Bedeutung besäße. Wir könnten dann überhaupt nicht sagen, X sei nichts, denn mit dem Satz sprächen wir ja dem X zugleich das Sein zu. Ohne weiteres werden wir also doch nicht behaupten dürfen, daß jedes etwas sei, und daß daher in der Philosophie ontologisch mit dem Seienden begonnen werden müsse.

Man hat auch schon wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß das Wort „sein" unter Umständen nur die grammatische Kopula bedeutet oder das Bindezeichen jeder beliebigen Subjekts-Prädikats-Zusammenstellung, ohne irgend etwas über Sein oder Nicht-Sein auszusagen, und nur wegen dieses Doppelsinnes scheint es so, als sei es unsinnig, von einem nicht-seienden Etwas zu reden. Scheiden wir das Kopula-Sein von dem Seienden, dann enthält der Satz: etwas ist nicht seiend, keinen Widerspruch. Dann läßt sich das Nicht-Seiende sehr wohl als Etwas denken.

Wir wollen jedoch, um sprachliche Schwierigkeiten zu vermeiden, nicht von einem Nicht-Seienden reden, und unter dieser Voraussetzung könnten wir die Philosophie in der Tat mit dem „Seienden" beginnen. Wir müssen uns aber zugleich klar machen, daß dies Wort dann einen Sinn bekommt, in dem es jede prägnante Bedeutung verloren hat. Sagen wir: die Welt ist die seiende Welt, so heißt das nichts anderes als: die Welt ist das, was es gibt, und dieser Satz ist denn doch zu „selbstverständlich", um sich zum Ausgangspunkt der Philosophie zu eignen. Es „gibt" etwas, oder es „ist" etwas, das müssen wir in der Tat voraussetzen, und alles, was es gibt, muß in diesem Sinn sein. Damit haben wir zum Begriff des „Etwas" nicht das Geringste hinzugefügt, was nicht von vornherein in ihm steckt, sobald wir es vom Nicht-Etwas oder vom Nichts unterscheiden. Der Begriff des Seienden fällt nun mit dem vom Modell eines Gegenstandes überhaupt zusammen. Daß alles, was es gibt, auch ist, sagt dann eine reine Tautologie aus, d. h. das Prädikat des Satzes wiederholt dasselbe, was durch die Bezeichnung des grammatischen Subjekts schon zum Ausdruck gebracht war. Das Seiende bleibt ein völlig leerer Begriff, und zwar ist er gerade deswegen leer, weil er alles umfaßt, was es gibt. Alles, was es gibt, muß es geben. Damit ist nichts gesagt, was unsere Erkenntnis erweitert. Das ist ein „analytisches" Urteil. Eine „ontologische" Bedeutung kommt ihm nicht zu. Davon wird später noch zu reden sein.

Hier wollen wir das Wort Sein so weit nehmen, daß es auch das Kopulasein mit einschließt, obwohl es nicht leicht ist, das durchzuführen, und dann nach einem andern Wort suchen, welches positiv den Begriff bezeichnet, der alles umfaßt, was es in der Welt gibt. Wir wählen zu diesem Zweck den Ausdruck existieren aus Mangel an einem besseren und fragen, ob es möglich ist, jeden Gegenstand, also auch den Inbegriff aller Gegenstände, also auch das Weltganze als existierend anzusehen.

Auch dieser Begriff ist nicht eindeutig, und zwar bestehen zunächst zwei Möglichkeiten, ihn zu verwenden. Man kann unter Existenz die Realität oder Wirklichkeit verstehen und dann eine sinnliche, physische von einer übersinnlichen, metaphysischen Welt unterscheiden. Doch sehen wir in diesem Zusammenhang von allem Metaphysischen zunächst ab. Man wird eventuell seine Existenz für völlig problematisch halten, und wir reden hier nur von dem, was es in unbezweifelbarer Weise gibt. Setzen wir also das Reale mit dem physisch oder sinnlich Realen gleich, d. h. mit der räumlich-zeitlichen Sinnenwelt, in der wir alle

Digitized by Google

leben, und fragen, wie weit wir mit diesem Begriff bei seiner Ausdehnung auf das Weltall kommen. Dann muß sich bald zeigen, daß er auch für die uns bekannte Welt nicht ausreicht. Soll nur das sinnlich Wirkliche „wirklich" heißen, dann gibt es, wie leicht nachzuweisen ist, auch Unwirkliches. Das machen wir zuerst klar, um dann zu fragen, wie es mit andern Existenzbegriffen steht, die es eventuell außer dem sinnlich realen oder wirklichen Existieren noch gibt.

Das Wirkliche als Sinnenwelt zerfällt nach einer verbreiteten Ansicht, die schon angedeutet wurde, in zwei Gebiete, von denen wir das eine körperlich oder im engeren Sinn „physisch", das andere antithetisch nicht-körperlich oder positiv gesprochen „psychisch" nennen. Der Tisch, an dem ich sitze, oder das Blatt Papier, auf dem diese Buchstaben stehen, ist physisch oder körperlich. Die Tastempfindung, die ich habe, wenn ich den Tisch oder das Blatt berühre, ist psychisch oder seelisch. Die Unterschiede zwischen diesen beiden Seinsarten kann man dann in mehrfacher Weise als sich ausschließend bestimmen. Sie sind erst allmählich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie klar herausgearbeitet. Doch wird sich heute etwa folgendes darüber als anerkannt feststellen lassen.

Ein Körper wie dieser Tisch ist stets an einer bestimmten Stelle des Raumes und erfüllt einen seiner Teile. Ein psychisches oder seelisches Sein dagegen, wie das der Druckempfindung, die ich bei seiner Berührung habe, wird zwar immer auf einen Körper, auf den Tisch oder auf meinen Leib, bezogen und ist insofern „räumlich", kann dagegen nicht raumerfüllend genannt werden. Wohl aber erfüllt es als sinnlich reales Gebilde immer die Zeit, d. h. fängt an einem Zeitpunkt an, zu existieren, und hört an einem andern wieder auf. So ist alles reale Sein der Sinnenwelt zeiterfüllend, aber nur das körperliche außerdem auch raumerfüllend. Das gestattet uns, mit Sicherheit zu trennen.

Ferner unterscheiden sich körperliche und seelische Realitäten dadurch voneinander, daß die Körper für viele Individuen oder Subjekte, ja im Prinzip für alle, in ihrer unmittelbar zugänglichen Gegebenheit dieselben sind, während das seelische Sein jedesmal nur einem einzelnen Individuum angehört und für kein zweites als dasselbe seelische Sein unmittelbar vorkommt. Mehrere Subjekte sitzen an demselben Tisch, und jedes beliebige Individuum kann an ihm sitzen. Die Druckempfindungen dagegen, die sie haben, wenn sie denselben Tisch berühren, sind bei keinem Individuum dieselben wie bei den andern, mögen sie auch inhaltlich einander noch so ähnlich, ja eventuell vollkommen gleich sein. Jedes Subjekt hat vielmehr seine eigenen Empfindungen, die es mit niemand teilt, und das gilt von allem realen Seelenleben.

Diese Unterschiede zwischen den beiden Gebieten des sinnlich Wirklichen wird man nicht bestreiten, falls man sich nicht irgendwelche Theorien zurechtgemacht hat, denen zuliebe man z. B. behauptet, daß wir von Körpern unmittelbar überhaupt nichts wissen. Zugleich wird man sinnlich wirklich oder real allein das nennen, was entweder als raumerfüllender Körper allen gemeinsam und unmittelbar zugänglich ist, oder als zwar nicht raumerfüllendes, aber zeiterfüllendes Sein sich nur im Seelenleben eines einzelnen Individuums unmittelbar gegeben findet. Eine dritte Seinsweise des sinnlich Realen kennen wir nicht. Aus den beiden charakterisierten Arten des Wirklichen besteht also die gesamte reale Sinnenwelt, soweit sie in unbezweifelbarer Weise existiert.

Deshalb haben wir zu fragen: ist es möglich, den Begriff des sinnlich Realen so zu verwenden, daß er auf alle Gegenstände überhaupt paßt, oder daß es nichts

Digitized by Google

gibt, was nicht physisch oder psychisch ist, und muß daher auch das Weltall, soweit wir es unmittelbar kennen, uns also auf problematische Gebiete, wie das der metaphysischen Wirklichkeit, nicht begeben wollen, ausschließlich als sinnlich wirkliches Sein in der Weise betrachtet werden, daß es sich vollständig in körperliche und seelische Realitäten zerlegen läßt?

Es ist denkbar, daß jemand diese Frage bejaht und dann die Gleichsetzung aller Gegenstände mit den sinnlich realen so zu begründen sucht. Alles müsse, damit wir etwas davon wissen können, in unserem Bewußtsein vorkommen oder, wie man heute wohl am liebsten sich ausdrückt, irgendwie „erlebt" sein. Alles aber, was wir erleben, sei als Erlebnis notwendig sinnlich real. Der Begriff des irrealen Erlebnisses enthalte geradezu einen Widerspruch. Damit wäre dann die Scheidung des Wirklichen von einem angeblich Unwirklichen, das es daneben gibt, jedenfalls für die Welt, von der wir etwas wissen können, von vornherein unmöglich gemacht. Das Nicht-Wirkliche ließe sich niemals „erfahren". Ich kann nicht wissen, daß es etwas gibt, was ich nicht erlebt habe. Das Unwirkliche bliebe demnach ebenso problematisch wie das metaphysisch Reale. Das erlebte und insofern sinnlich reale Sein wäre notwendig der umfassendste Begriff für alle erkennbaren oder erlebbaren Gegenstände.

In dieser Form wird man heute, wo die Erlebnisphilosophie zeitgemäß ist, den Einwand gegen die Annahme eines Unwirklichen, der sich auch anders formulieren läßt, am besten zum Ausdruck bringen, und mit ihm müssen wir uns auseinandersetzen. Man kann glauben, daß dies der Standpunkt der Immanenz sei. Alles, was es gibt, ist im Bewußtsein und gehört daher notwendig zum sinnlich Realen.

Zunächst ist zweifellos, daß etwas erlebt oder irgendwie zum Bewußtsein gekommen sein muß, wo ich etwas von einem Gegenstand weiß, und alles Erlebte hat als Erlebnis des einzelnen, sinnlich realen Ich selber als sinnlich real zu gelten. Trotzdem fällt nicht jeder Gegenstand, von dem ich weiß, mit den sinnlich realen Gegenständen zusammen, die ich erlebe, denn das Reale, wodurch ich etwas weiß, ist nicht identisch mit dem, wovon ich dadurch weiß. Wir müssen vielmehr streng scheiden zwischen dem wirklichen Erlebnis und dem, was durch das Erlebnis uns zum Bewußtsein kommt.

Die Notwendigkeit der Trennung kann man einsehen, ohne das Gebiet der sinnlich realen Welt, an der niemand zweifelt, zu verlassen. Von Körpern weiß ich durch reale Erlebnisse, die als m e i n e Erlebnisse psychisch sind, d. h. nicht den Raum erfüllen, und trotzdem wäre es sinnlos, zu behaupten, daß die Körper nichts anderes als m e i n e Erlebnisse sind. Das geht auch daraus hervor, daß mehrere Subjekte, die verschiedene Erlebnisse haben, durch sie von demselben Körper wissen. So wird evident: das, w o d u r c h ich weiß, fällt nicht zusammen mit dem, w o v o n ich weiß.

Allerdings gehören die Körper zum real Seienden, so daß in diesem Fall nur das Wissen von einem sinnlich Realen durch ein anderes sinnlich Reales vermittelt wird. Aber wenn ich von körperlichem Sein durch ein Erlebnis wissen kann, das nicht körperlich, sondern seelisch ist, warum soll ich dann nicht auch von einem Irrealen wissen durch ein Erlebnis, das real ist? Wollte man den Unterschied des psychischen Erlebnisses von dem, was mir dadurch zum Bewußtsein kommt, bestreiten, also ganz allgemein das, wodurch ich weiß, nicht trennen von dem, wovon ich weiß, so würde man dadurch die Möglichkeit des Wissens von allem, was nicht mein individuelles psychisches Erlebnis ist, also von allen Körpern und von allem

Digitized by Google

fremden Seelenleben aufheben. Der Einwand, es könne nichts Unwirkliches geben, da wir von ihm nichts zu wissen vermöchten, beweist zuviel und führt sich damit selbst ad absurdum. Wir müssen überall das Wissen als den realen psychischen Erlebnisvorgang trennen von dem, was durch ihn gewußt wird. Der Akt des Erlebens ist stets wirklich. Der Gehalt des Erlebten jedoch fällt nicht mit ihm zusammen. Er kann daher sehr wohl in der Sphäre des Unwirklichen liegen.

So steht dem Versuch, nachzuweisen, daß es unwirkliche Gegenstände gibt, von dieser Seite nichts im Wege, und eine einfache Ueberlegung zeigt dann weiter, daß nicht alles, was es gibt, unter das sinnlich reale Sein fallen kann. Wir wissen in unbezweifelbarer Weise von Gegenständen, die weder zum physischen noch zum psychischen Sein gehören, also als unsinnlich und insofern als unwirklich bezeichnet werden müssen. Sie sind nämlich nicht raumerfüllend wie die Körper, und sie erfüllen auch die Zeit nicht in der Art wie das wirkliche Seelenleben. Sie gehören ferner nicht einem einzelnen Individuum allein unmittelbar an wie alles Psychische, und sie lassen sich ebensowenig in der Art von allen gemeinsam unmittelbar als Wirkliches erfahren wie das Physische.

Beispiele werden am schnellsten zeigen, was wir damit meinen. In das irreale Gebiet fallen alle die Gebilde, mit denen sich die Mathematik beschäftigt und an deren „Existenz" niemand zweifelt, der einen mathematischen Satz verstanden hat. Zum Teil sind sie freilich ausgedehnt und insofern den sinnlich realen Körpern verwandt. Aber trotzdem kann man sie nicht in der Art für sinnlich wirklich halten wie einen physischen Körper, und außerdem erfüllen sie auch nicht die Zeit. Es hat keinen Sinn, zu sagen, daß ein mathematisches Dreieck an einem Zeitpunkt anfängt und an einem andern aufhört, zu sein. Andere mathematische Gebilde wie die Zahlen sind vollends weder raumerfüllend noch zeiterfüllend und trotzdem andererseits mehreren Individuen unmittelbar gemeinsam, denn es ist dieselbe Zahl, die ich habe und die ein anderer hat, wenn wir beide einen Satz über Zahlen verstehen. Die Gegenstände der Mathematik sind also aus mehreren Gründen nicht zum realen Sein zu rechnen, falls damit die Sinnenwelt gemeint ist, die sich aus Körperlichem und Seelischem zusammensetzt. Gewiß müssen wir sinnlich Reales erlebt haben, um etwas von den mathematischen Gebilden zu wissen. Aber der mathematische Gegenstand ist etwas anderes als der psychische Erlebnisakt, durch den ich von ihm weiß, und trotzdem wird man nicht behaupten, daß er darum Nichts sei. Hierüber besteht heute wohl kaum noch Streit. Es gibt also Irreales, d. h. etwas, das nicht zur sinnlichen Wirklichkeit gehört.

Auf die unsinnlichen Gegenstände ist man schon früh aufmerksam geworden, früher vielleicht als auf den Unterschied von physisch und psychisch im sinnlich Realen. Als Platon das Reich des wahrhaft Seienden das der „unkörperlichen Ideen" nannte, meinte er damit nicht die im Seelenleben der einzelnen Individuen zeitlich ablaufenden psychischen Realitäten, die ebenso zur realen Sinnenwelt gehören wie die Körper. Jedenfalls kommen wir mit dem Begriff der sinnlich realen Existenz in der bisher betrachteten Bedeutung bei dem Versuch, ihn auf alle Gegenstände überhaupt anzuwenden, nicht aus. Es gibt etwas, das, falls das Körperliche und das Seelische die einzigen Realitäten sein sollen, nicht real heißen kann. Auf die räumliche und zeitliche Sinnenwelt, in der wir alle leben, darf die Philosophie, die nach dem Begriff vom Weltall sucht, sich nicht beschränken, auch wenn sie dabei von allem Metaphysischen absieht.

Freilich wird das von Wirklichkeitsfanatikern noch immer bestritten, und

Digitized by Google

man nennt dann die Ansicht, daß es Unwirkliches gibt, vielfach Platonismus, um sie damit zu bekämpfen. Richtig verstanden können wir jedoch das Wort akzeptieren. Platon war, soweit wir wissen, in der Tat der erste, der mit voller Klarheit sah, daß die Welt noch aus etwas anderem als aus der räumlich zeitlichen, psychophysischen Wirklichkeit besteht. Seine Entdeckung hat entscheidend gewirkt, ja ohne ihn gäbe es wohl überhaupt keine europäische „Philosophie". Im Andenken an den größten aller Philosophen lassen wir uns daher den Ehrennamen der Platoniker gern gefallen, so bedenklich jede Taufe einer sachlich begründeten theoretischen Ansicht auf den Namen einer Person sein mag. Jedenfalls: wer den Ausdruck Platonismus zur Herabsetzung der Ansicht verwendet, nach der es noch etwas anderes als die räumlich-zeitliche Wirklichkeit gibt, beweist damit nur, daß er noch nicht einmal Platoniker ist und viel aus Platons Werken lernen könnte.

Bezeichnet man jedoch Platons Lehre als „Begriffsrealismus", was einen bestimmten Sinn hat, und nennt dann, wie es öfter geschieht, jede Ansicht so, die sich mit den körperlichen und seelischen Realitäten bei der Bestimmung des Weltallbegriffs nicht begnügt, dann ist das in doppelter Hinsicht verfehlt, und auch darauf sei ausdrücklich hingewiesen.

Erstens denken wir nicht daran, den Begriff des Unsinnlichen mit dem Unsinnlichen selbst zu verwechseln. Unsere Ansicht, daß es Unsinnliches gibt, ist also nicht begriffsrealistisch. Begriffe bilden höchstens einen Teil des nicht-sinnlichen, irrealen Seins. Sodann aber sind wir der Ueberzeugung, daß es etwas gibt, das gerade nicht „real" ist wie die körperlichen und seelischen Wirklichkeiten, und insofern darf von einem Begriffsrealismus vollends nicht gesprochen werden. Wir wollen nur nicht hinter Platon zurückgehen wie viele, die philosophieren, als wären seine Dialoge „im Monde" geschrieben. Aber wir wollen darum nicht bei Platons Idee stehen bleiben.

Die Bezeichnung Begriffsrealismus für die Annahme eines Unsinnlichen oder Irrealen ist meist wohl nur aus Verlegenheit gewählt, weil man wissenschaftliche Gründe dagegen angesichts der mathematischen Gegenstände nicht besitzt, und geradezu drollig wird die Situation, wenn die Bekämpfer des angeblichen Begriffsrealismus selber etwas anderes als sinnlich Reales nicht zu denken vermögen. Sie sehen dann nicht, daß der Gehalt des Begriffs etwas anderes ist, als der ihn denkende reale psychische Akt, also zum Unsinnlichen und Unwirklichen gehört, und sie sind es daher, die den Begriff mit einer Realität verwechseln. Wenn sie über „Begriffsrealismus" klagen, ist an das bekannte Wort von den Gracchen zu erinnern.

Also es gibt Unsinnliches oder Irreales. Wollen wir es trotzdem zum Existierenden rechnen, nachdem wir dies Wort, um den zweideutigen Ausdruck Sein hier zu vermeiden, in seiner umfassendsten Bedeutung genommen und zugleich den Begriff des Realen auf die sinnliche Wirklichkeit beschränkt, d. h. von allem Metaphysischen abgesehen haben, so müssen wir es ein ideal Existierendes nennen. Demnach ist das Existierende in sinnlich Reales und unsinnlich Ideales zu gliedern, und erst dadurch bekommt der Ausdruck „existieren" eine prägnante Bedeutung.

Erschöpft aber darum der Begriff der Existenz, immer abgesehen vom metaphysisch Realen, in Wahrheit schon alles, was es im Unbezweifelbaren gibt, und läßt sich also das Weltall als nur existierend denken? Dann hätten wir einen letzten Begriff gewonnen, mit dem wir die Philosophie beginnen können, und der nicht so nichtssagend wäre, wie der Begriff des „Seienden". Das Existierende be-

Digitized by Google

kommt eine bestimmte Bedeutung, sobald wir daran denken, daß es das dem sinnlich real und dem unsinnlich ideal Existierenden Gemeinsame umfaßt.

Sehen wir jedoch genauer zu, so reicht auch der Begriff der Existenz zur Bildung des Weltallbegriffs nicht aus, und das erst bringt uns auf den Punkt, auf den wir hinaus wollen. Die Ausführungen über das ideal Existierende sollten nur vorläufig die Meinung erschüttern, nach welcher das Weltall mit dem sinnlich Realen zusammenfällt. Das ideal Existierende ist nicht das einzige, das sich in unzweideutiger Weise als Unsinnliches oder Irreales darstellt. So werden wir über den Begriff der Existenz als den angeblich letzten von neuem hinausgetrieben. Es gibt noch andere unwirkliche Gegenstände, die nicht einmal ideal existieren. Das ist am leichtesten wieder an dem Beispiel klarzumachen, das wir bereits kennen. Es kommt nur darauf an, den Begriff, auf den es hinweist, so genau wie möglich zu bestimmen.

Zum Nicht-Existierenden ist alles zu rechnen, wovon wir sagen, daß wir es wie einen wahren Satz „verstehen". Das so Verstandene nennen wir den Sinn des Satzes. Der Ausdruck scheint am geeignetsten, um das zu bezeichnen, was jeder meint, wenn er sagt, daß er etwas als wahr versteht. Sinn gehört, insofern er wahr ist, zu keinem der bisher betrachteten Gebiete des Existierenden. Aus sprachlichen Gründen ist es zu bedauern, daß wir gerade den Sinn zum Unsinnlichen rechnen müssen. Aber wenn wir das Reale sinnlich nennen wollen, läßt sich das nicht vermeiden. Der Sinn eines wahren Satzes ist irreal, ja er existiert überhaupt nicht in der vorher festgestellten Bedeutung des Wortes. Das haben wir jetzt klarzumachen.

Wir fragen, damit dies unzweifelhaft zutage tritt: zu welcher Art der Existenz sollte er gehören? Zunächst fällt er nicht mit dem realen psychischen Akt des Verstehens zusammen, durch den wir etwas von ihm wissen, denn der ist in jedem einzelnen Individuum ein anderer, während wir alle denselben theoretischen Sinn verstehen, falls wir ihn überhaupt verstehen, und außerdem verläuft der psychische Akt in der Zeit, während der wahre Sinn eines Satzes, ebenso wie ein mathematisches ideales Sein, weder anfängt noch aufhört, zu sein. Sonst wäre er nicht wahr. Er existiert also nicht sinnlich real.

Ferner ist der theoretische Sinn nicht mit dem existierenden Gegenstand identisch, über den der Satz etwas aussagt, und zwar weder wenn der Gegenstand zum real Existierenden, noch wenn er zum ideal Existierenden gehört. In bezug auf das sinnlich Wirkliche ist das jetzt selbstverständlich. Der Sinn des Satzes, daß Körper schwer sind, ist selber weder Körper noch schwer. Ebenso kann der Sinn des Satzes, daß psychisches Sein die Zeit erfüllt, nicht als psychisches Sein und auch nicht als zeiterfüllend gedacht werden. Endlich aber ist auch der Sinn von Sätzen über ideal existierende Gegenstände prinzipiell von diesen Gegenständen zu trennen. Was wir verstehen, wenn wir hören, daß z. B. der Winkel im Halbkreis ein rechter ist, ist kein Halbkreis und auch kein rechter Winkel. Vielleicht kann man freilich sagen, daß der Sinn in diesem Fall zum Teil aus dem von der Mathematik gemeinten idealen Halbkreis und dem rechten Winkel besteht, aber er muß außerdem noch etwas anderes enthalten, denn weder der Halbkreis, noch der rechte Winkel, noch auch beide zusammengenommen sind für sich schon wahr, und die Wahrheit ist am Sinn gerade das, worauf es ankommt. Der Sinn eines Satzes läßt sich demnach, insofern er wahr ist, in keinem Fall so als ein ideal Existierendes verstehen, daß er mit diesem restlos zusammenfiele.

Dadurch wird deutlich: es gibt in der uns bekannten Welt unbezweifelbare Gebilde, die, falls wir das Existierende in reales und ideales erschöpfend gliedern

Digitized by Google

wollen, in einer prinzipiell anderen Sphäre als alle existierenden Gegenstände liegen. Sie existieren in keiner Weise und sind trotzdem Etwas. Wir könnten sie auch, wenn wir vom Kopula-Sein absehen, nicht-seiende Gegenstände nennen, um damit den Unterschied von allem, was wir sonst kennen, aufs schärfste zum Ausdruck zu bringen. Das Wesen eines wahren Sinnes wird nicht dadurch charakterisiert, daß man sagt, er sei. Doch machen wir von dieser Bedeutung des Wortes „Sein" hier keinen Gebrauch.

Um alles, was es in der uns unmittelbar bekannten Welt überhaupt gibt, unterbringen zu können, sind wir demnach zu folgender Einteilung genötigt. Das Seiende in der weitesten Bedeutung, die das Kopula-Sein mit umfaßt, ist entweder als metaphysisch zu denken und dann problematisch, oder es ist nicht metaphysisch. Das unbezweifelbare, nicht metaphysische Sein ist entweder etwas, das existiert, oder etwas, das nicht existiert. Das Existierende ist entweder sinnlich real oder unsinnlich ideal. Das sinnlich real Existierende ist entweder physisch oder psychisch. Der Begriff, unter den alle bekannten Gegenstände fallen, und für den wir wegen der angegebenen sprachlichen Schwierigkeiten das Wort Sein beibehalten können, läßt sich in keiner Weise einheitlich und positiv bestimmen. Zu prägnanten Bedeutungen kommen wir vielmehr erst, wenn wir die verschiedenen Arten des Seienden ins Auge fassen. Sie umschließen dann zunächst existierendes und nicht existierendes Sein, und die existierende Welt, die aus sinnlich realen und unsinnlich idealen Gegenständen besteht, ist somit noch nicht das Weltganze, sondern nur ein Teil, dem zur Vervollständigung nicht-existierende Gebilde von der Art wie der Sinn wahrer Sätze zuzurechnen sind. Erst beide zusammen bilden das All der Welt.

Das alles ist im Grunde einfach, ja abgesehen von terminologischen Schwierigkeiten sollte es selbstverständlich sein. Es war hier nur ausdrücklich daran zu erinnern, damit die Unterscheidung des Wirklichen vom Unwirklichen zunächst nach der negativen Seite hin deutlich wird: auch die nichtmetaphysische, uns unmittelbar bekannte Welt ist nicht mit der existierenden und vollends nicht mit der sinnlich real existierenden zur Deckung zu bringen.

Nachdem wir dies klargestellt haben, sehen wir im folgenden außer vom metaphysisch realen, auch vom ideal existierenden Sein ab, denn dieser Begriff ist mit Rücksicht auf seine Stellung im Universum der Begriffe noch nicht eindeutig bestimmt, und seine endgültige Klärung liegt nicht im Rahmen dieser Erörterung. Es kommt nur auf das Unwirkliche überhaupt an. Die „ideale Existenz" haben wir herangezogen, um ihrer Verwechslung mit dem vorzubeugen, was überhaupt nicht existiert. Das war auch ohne ausführliche Darlegung möglich. Wir wissen einerseits, inwiefern ein mathematisches Gebilde, z. B. ein Dreieck, nicht real ist, und ebenso steht andererseits fest, daß es nicht mit dem Sinn der Sätze über ein Dreieck zusammenfällt. Aber es ist nicht ausgemacht, daß darum dem mathematischen Sein dieselbe Ursprünglichkeit zukommt wie der realen Existenz oder dem irrealen Sinn. Es bleibt vielmehr denkbar, daß es bei genauerer Untersuchung sich einerseits als ein sozusagen verblaßtes reales Sein darstellt oder andererseits als unselbständiger Bestandteil eines Sinngebildes aufgefaßt werden kann, der nur wegen seiner Unselbständigkeit den Sinncharakter verloren hat und allein darum als existierend bezeichnet wird, weil man im theoretischen Gebiet alles, was nicht als Sinn verstanden werden kann, zum nur Existierenden rechnet.

Hier lassen wir es unentschieden, welcher Sphäre die idealen Seinsgebilde näher liegen, falls man alle Gegenstände, aus denen das Weltall besteht, so in zwei Haupt-

Digitized by Google

gruppen einteilt, daß man dem sinnlich Wirklichen das bis zur Nicht-Existenz gesteigerte Unwirkliche entgegenstellt. Das ideal Existierende ist ohne weiteres zu keiner von beiden Seinsarten zu zählen, nimmt also eine eigentümliche Zwischenstellung ein.

Damit können wir uns begnügen, um uns nun auf die beiden Klassen von Gegenständen zu beschränken, von denen die einen sinnlich real, also physisch oder psychisch, die andern dagegen in der Weise unsinnlich oder jedenfalls irreal sind wie der Sinn wahrer Sätze. Schon dann zeigt sich, warum der erste Weltbegriff für die Philosophie als universale Wissenschaft nicht genügt. Wir kennen jetzt den Grund für das Unbefriedigende des ersten Weltallbegriffs. Es muß falsch sein, daß alles entweder Subjekt oder Objekt ist, falls die Subjekte und die Objekte als Wirklichkeiten angesehen werden. Es gibt vielmehr etwas Drittes jenseits von Subjekt und Objekt, weil es außer dem Wirklichen Unwirkliches gibt. Damit hat sich für die allgemeinste Problemstellung alles geändert. Subjekt und Objekt, die früher als Thesis und Heterothesis die beiden Seiten des Weltallbegriffs bildeten, kommen nun zusammen als Wirklichkeiten auf die eine Seite und stehen im Gegensatz zu irrealen Gebilden, die wie der Sinn wahrer Sätze auf der andern Seite ihren Platz finden müssen. Alles ist entweder wirklich und dann Subjekt oder Objekt, oder es ist unwirklich und dann weder Subjekt noch Objekt. Das ist die neue Welt mit ihrer neuen, nun erst in Wahrheit alles umfassenden Alternative. Die frühere Heterothesis galt für die bloß wirkliche Welt, nicht für das Weltall.

Wir verstehen, daß dies ein völlig anderer Begriff des Universums ist als der anfangs entwickelte. Vielleicht freilich besteht ein Zusammenhang zwischen den beiden Weltallgegensätzen, aber der Unterschied wird dadurch in keiner Weise eingeschränkt. Die Subjekte scheinen den irrealen Gebilden wie dem Sinn wahrer Sätze, den wir verstehen, näher zu liegen als die Objekte, die sinnfrei gedacht werden, sobald man sie als nur real betrachtet. Das Verstehen des wahren Sinnes ist immer ein Akt des Subjekts. Insofern sind die beiden Seiten der ersten und zweiten Alternative miteinander verknüpft. Das wird wichtig werden, wenn es gilt, den ersten Weltallgegensatz von Subjekt und Objekt in dem neuen Weltallbegriff seinen Platz anzuweisen. Doch sehen wir davon zunächst ab und halten daran fest, daß die Verknüpfung des Sinnes wahrer Sätze mit den Akten des Subjekts, das ihn versteht, nicht etwa ein Zusammenfallen der beiden Gebiete bedeutet. Der psychische Akt ist real existierend, der Sinn ist ideal nicht-existierend. So liegen sie in den denkbar verschiedensten Sphären.

Im Anschluß hieran ergibt sich zugleich das umfassendste Weltall p r o b l e m. Es steckt in der synthetischen Einheit von realem Sein und irrealem Sinn, oder allgemeiner von Wirklichem und Unwirklichem. Diese beiden bilden die neue Thesis und die neue Heterothesis. Die neue Synthesis muß, wie sie sich auch gestalten mag, jenseits von Subjekt und Objekt in der ersten Bedeutung der Worte bleiben. Die Einheit des Weltganzen ist aus dem Subjekt-Objekt-Verhältnis a l l e i n nicht mehr zu verstehen. Das Weltallproblem bleibt unlösbar, solange man nichts kennt außer Subjekt und Objekt, auch abgesehen davon, daß es unmöglich ist, sich zugunsten der einen oder der andern Seite der ersten Alternative zu entscheiden. Die Fragestellung, von der wir ausgingen, hat sich als zu eng erwiesen. Deswegen müssen wir sie völlig verlassen. Da die Welt nicht mit der wirklichen Welt zusammenfällt, kann ein Problem, das nur Wirkliches berücksichtigt, nicht das Weltallproblem sein.

Digitized by Google

II.

Der Begriff des Wertes.

Doch zeigt alles dies lediglich negativ: es gibt etwas, das nicht wirklich und trotzdem nicht nichts ist, und das daher ebenso wie das Wirkliche zur Welt gehört. Dabei können wir nicht stehen bleiben. Wir müssen das nicht-existierende Etwas oder das Irreale auch positiv bestimmen, und damit wachsen die Schwierigkeiten.

Bei dem Versuch, sie zu überwinden, halten wir uns zunächst weiter an das besondere Beispiel, d. h. an den Sinn des Satzes, den wir als wahr verstehen. Wir tun das auch deshalb, um die theoretische Sphäre vorläufig in keiner Weise zu verlassen und bei einem Gegenstand zu bleiben, dessen Bedeutung gerade der Philosoph, der nur Wahrheit sucht, nicht bezweifeln wird. Es gibt keine Wissenschaft ohne verstandenen wahren Sinn. Es gibt also auch keine Wissenschaft, falls die Welt nicht aus Unwirklichem und Wirklichem besteht.

Achten wir nun bei dem Sinn, um ihn positiv unter einen allgemeinen Begriff zu bringen, auf seine Wahrheit, so bieten sich sprachlich zwei Ausdrücke dar, die geeignet sind, seinen Unterschied von allem Realen zu bezeichnen. Freilich hat man beide viel umstritten, und insofern scheinen sie für unsern Zweck nicht zu passen. Die Sprache des täglichen Lebens macht in dem für uns wichtigen Punkt keine strengen Scheidungen, ja sie fordert Mißverständnisse geradezu heraus. Trotzdem müssen wir in diesem Fall deutsche Worte wählen, die vieldeutig sind, und zufrieden sein, wenn wenigstens ihre Hauptbedeutung das trifft, was wir meinen. Es gibt unter den Ausdrücken, die uns als Termini zur Verfügung stehen, leider keine besseren. Wir nennen zunächst die Namen. Es sind Wert und Geltung. Allmählich suchen wir ihre nichts weniger als feststehenden Bedeutungen zu bestimmen und gehen dabei vom Wert aus. Aus der Mehrheit von Bedeutungen, welche dies Wort hat, gilt es, die eine herauszulösen, die hier für uns wichtig wird als positiver Begriff eines Unwirklichen.

Wo wir von Wahrheit sprechen, meinen wir einen Wert. Zwar wird auch das bestritten, aber es muß sich leicht ergeben, daß man das Wort dann in einem zu engen Sinn nimmt. Wir nennen die Wahrheit einen Wert, um zu zeigen, daß dieser Begriff, so wie wir ihn verstehen, sich auf kein nur Existierendes anwenden läßt. Eine Wahrheit existiert, wie nicht bezweifelt werden kann, in keiner Hinsicht, falls niemand sie kennt, und sie ist auch dann trotzdem gewiß nicht nichts, sondern etwas. Das wollen wir dadurch ausdrücken, daß wir sie einen Wert nennen. Wenn man sich gegen diese Bezeichnung sträubt, liegt das wohl nur daran, daß man gewöhnt ist, das Gebiet des Theoretischen in einen Gegensatz zu allen Werten zu bringen und nur das „Praktische" für werthaft zu halten. Diese irrtümliche Denkgewohnheit muß man überwinden. Damit beginnt die Philosophie des Theoretischen, daß man die Wahrheit als Wert versteht. Zwar bezeichnet das Wort, so wie es oft verwendet wird, außer dem nicht Existierenden auch etwas Reales. Aber es ist nicht schwer, seine beiden Bedeutungen von einander zu scheiden. Wir müssen zu diesem Zweck an die Wirklichkeiten denken, mit denen Werte verknüpft sind, und an denen wir sie vorfinden, um dann den Wert von der Wirklichkeit begrifflich abzulösen. Dann werden wir erkennen, was der Wert für sich ist im Unterschied von allem Wirklichen.

Digitized by Google

Wir verstehen, um zunächst das Negative zu sagen, unter Wert nicht das reale, sinnlich wirkliche Gut, an dem ein Wert haftet, sondern nur den Wert. Wir meinen auch nicht das in der Zukunft liegende Ziel, dessen Verwirklichung wir anstreben, weil so ein Gut entstehen soll, das Träger des Wertes ist. Im Begriff des Zieles ist der Wertgedanke ebenfalls bereits mit einer Wirklichkeit verbunden. Nur liegt diese in der Zukunft. Dasselbe gilt vom Begriff des Zweckes. Auch er ist kein reiner Wertbegriff. Vollends denken wir nicht an die Mittel, die wertvoll sind, insofern sie der Erreichung des Zieles oder der Verwirklichung des Gutes dienen. Werte lassen sich als Werte überhaupt nicht verwirklichen, und wo wir von „Wertverwirklichung" sprechen, ist das stets cum grano salis zu verstehen. Gemeint ist immer die Verwirklichung von Gütern, an denen unwirkliche Werte haften. Wenn wir die Wahrheit einen Wert nennen, meinen wir also nicht die wahre Erkenntnis als psychischen Vorgang, denn sie ist ein reales Gut, das einen irrealen Wert trägt, aber selber kein reines Wertgebilde.

So scheiden wir den Wert von allen realen Objekten. Das wird besonders beim wahren Satz keine Schwierigkeiten machen. Das reale gedruckte oder gesprochene oder gehörte Wortgebilde ist nicht wahr, sondern Wahrheit besitzt nur der Sinn, der daran haftet, und der fällt schon deshalb nicht mit der Realität des Satzes zusammen, weil mehrere verschiedene reale Sätze denselben irrealen Sinn oder dieselbe Wahrheit zum Ausdruck bringen können.

Ebenso müssen wir darauf achten, daß der Wert nicht mit den realen Akten der Subjekte zusammenfällt. Freilich scheint der Wert mit der Wertung noch enger verknüpft als mit dem Gut, und die Trennung wird daher oft vernachlässigt. Aber sie ist darum nur um so notwendiger. Vom Akt des Verstehens haben wir den Sinn, der verstanden wird, bereits geschieden. Ebenso dürfen wir den Akt des Wertens oder die Wertung, mit der wir zu einem Wert Stellung nehmen, nicht für identisch halten mit dem, was gewertet wird, oder wozu wir uns wertend verhalten. Man mag meinen, daß Werte ohne Wertung keinen Bestand haben, aber auch dann sollte klar sein, daß zwischen beiden ein Unterschied besteht, und daß dieser überall zu machen ist, wo es auf genau bestimmte Begriffe ankommt. Die Verbindungen des Wertes mit der Wirklichkeit sind faktisch vielleicht oft unlösbar, ja wir kennen in der uns unmittelbar zugänglichen Welt keine Werte, die sich nicht irgendwie mit Wirklichem verknüpfen. Aber darum ist der Wert selbst nicht mit dem Wirklichen identisch. Es hätte sogar gar keinen Sinn, zu sagen, der Wert sei mit einem Realen verknüpft, falls er mit diesem Realen zusammenfiele.

Den wahren Sinn müssen wir vom realen Akt des Verstehens wieder auch deswegen scheiden, weil durch mehrere Akte derselbe Sinn verstanden wird. Selbst wenn man diese Akte für untereinander völlig gleich hält, ist doch Gleichheit von mehreren Akten nicht Identität. So sollte überall der Wert begrifflich getrennt werden vom Akt der Wertung.

Was endlich der Wert selbst für sich ist, läßt sich freilich nicht im strengen Sinn „definieren". Aber das liegt allein daran, daß es sich dabei um einen der letzten und unableitbaren Begriffe handelt, mit denen wir die Welt denken, und diesen Mangel, wenn man es so nennen will, teilt der Wertbegriff mit den Begriffen des Seins, des Existierens und der Realität oder Wirklichkeit. Seine Undefinierbarkeit bedeutet also noch keinen Einwand gegen seine Verwendung. Wir haben uns nur, falls wir das Wort Wert in der Wissenschaft brauchen, darauf zu besinnen, was

Digitized by Google

wir meinen, wenn wir Wert sagen. Das wird am besten dadurch geschehen, daß wir es mit anderen Ausdrücken umschreiben, die ebenfalls auf etwas Irreales hinweisen. Sie geben zwar keine „Definition" im eigentlichen Sinn, denn in ihrer Bedeutung steckt immer schon ein Moment des Werthaften. Aber gerade deswegen muß bei ihrer Verwendung der Unterschied von allem bloß Wirklichen zutage treten.

Das Wesen des Existierenden, das wir bei Wert nicht meinen, liegt darin, daß es uns nichts „angeht", falls es nur existiert. Es läßt uns dann „gleichgültig" und „berührt" uns nicht. Wir stellen es vor. Es ist einfach da. Sobald wir das konstatiert haben, sind wir zufrieden. Wir lassen es auf sich beruhen. Es greift nicht über sich hinaus in unser Bereich. Er erweckt nicht unsere Teilnahme. Das versteht jeder unter einem bloß Existierenden. Einem Wert gegenüber, der uns als Wert zum Bewußtsein kommt, bleiben wir dagegen nie in dieser Weise gleichgültig. Er zieht uns in seine Kreise, läßt uns nicht ruhen, sondern erweckt unser Mitleben. Wir nehmen zu ihm Stellung, sind an ihm „beteiligt" oder „interessiert", fühlen uns ergriffen und aufgerufen in unserer Spontaneität, sind an ihn gefesselt, stellen ihn nicht nur vor.

Der Unterschied ist einleuchtend, und durch ihn wird zunächst ein fundamentaler Gegensatz in unserem Verhalten zutage treten. Dieser muß dann aber auch Licht werfen auf die Gegenstände, denen gegenüber wir uns so verschieden benehmen, denn unser Verhalten wird durch sie bestimmt und ist von ihnen abhängig. Es wäre nicht einzusehen, wozu wir Stellung nehmen, woran wir beteiligt oder interessiert sind, was uns nicht gleichgültig läßt, sondern ergreift und fesselt, wenn es da nicht etwas gäbe, das sich prinzipiell von allem bloß Existierenden unterscheidet. Hat man einmal die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelenkt, so kann man die totale Differenz der beiden Arten des Seienden nicht mehr verkennen. Alles, was bloß existiert, hat etwas Gemeinsames im Vergleich zu dem, was den Charakter des Wertes besitzt, und so gliedert sich die Welt in zwei scharf gesonderte Sphären, die bei allen zwischen ihnen bestehenden Beziehungen und Verbindungen begrifflich streng auseinander gehalten werden müssen, wo man Klarheit über alles anstrebt, was es in der Welt gibt. Die irrealen Werte stehen als ein Reich für sich allen wirklichen Gegenständen gegenüber, die ebenfalls ein Reich für sich bilden.

Besonders beim theoretischen Erkennen haben wir auf diesen Unterschied zu achten. Sonst werden wir weder richtig erkennen, was existiert, noch über das Wesen des Erkennens zur Klarheit kommen. Wir machen daher den Unterschied von Wert und realer Existenz ausdrücklich innerhalb des Theoretischen deutlich.

Von dem, der nur Existierendes erkennen will, verlangen wir, daß er von jedem Wert, der daran eventuell haftet, absieht, es also uninteressiert oder unbeteiligt betrachtet. Sonst wird die reine Wirklichkeitserkenntnis gestört. Das läßt sich in vielen Fällen auch durchführen. Wir fragen faktisch oft ausschließlich danach, ob das, was wir untersuchen wollen, existiert oder nicht. Darin besteht das Wesen des rein theoretischen Verhaltens zum Wirklichen. Ohne eine solche Gleichgültigkeit gegenüber allen Werten eines realen Objekts fehlt dem Erkennen des Existierenden die „Objektivität".

Trotzdem oder vielmehr deswegen können wir uns am Erkennen zugleich zum Bewußtsein bringen, was ein Wert ist, und wie er sich von allem Existierenden unterscheidet. Gerade dann nämlich, wenn wir nichts anderes wissen wollen, als was existiert, werden wir nicht etwa auch davon absehen, ob unsere Erkenntnis wahr ist,

Digitized by Google

denn nur im Dienste der Wahrheit beschränken wir uns auf die wertfreie Existenz. Sobald wir aber darauf achten, muß zugleich der prinzipielle Unterschied von Wert und Existenz in der theoretischen Sphäre zutage treten. Die Frage, ob ein Gegenstand existiert, und der Satz, daß er existiert, geht uns etwas an. Diese Gebilde lassen uns nicht „gleichgültig". Wahrheit ist nicht einfach bloß da, sondern sie interessiert uns, und wir können als theoretische Menschen von diesem Interesse auch nie absehen. Wahrheit also stellen wir nicht nur vor, sondern an ihr sind wir beteiligt, sie ergreift und fesselt uns, zu ihr nehmen wir Stellung, und das alles wäre unverständlich und unmöglich, wenn Wahrheit nicht einen Wert bedeutete, ja wenn sie nicht der Wert wäre, ohne den es kein Erkennen des Existierenden gibt, und den wir beim Forschen nach dem real oder ideal Seienden suchen, um ihn anzuerkennen oder zu werten.

Zwar hat man, wie schon angedeutet, behauptet, die Wahrheit selbst sei noch kein Wert. Aber das läßt sich nicht durchführen. Da man den Wert in der theoretischen Sphäre nicht völlig leugnen kann, sagt man, die Erkenntnis sei der Wert, und meint, man könne so den Wertcharakter der Wahrheit in Abrede stellen. Das bedeutet jedoch den Gipfel der Begriffsverwirrung. Wie soll die Erkenntnis zu einem Wert kommen, wenn die Wahrheit kein Wert ist? Versteht man unter Erkenntnis einen realen psychischen Vorgang, so ist sie wie gesagt selber kein bloßer Wert, sondern ein Gut, und das ist sie lediglich deswegen, weil an ihr der Wert der Wahrheit haftet. Nie könnte man die Erkenntnis werthaft nennen, wäre die Wahrheit nicht der Wert, der das Erkennen erst zum „Erkennen" und damit zum Gute macht.

Es gibt also keine Erkenntnis, falls es keine Wahrheit gibt, und die Erkenntnis wäre nicht werthaft, falls die Wahrheit keinen Wertcharakter trüge. Macht man sich das klar, dann wird man wenigstens im theoretischen Gebiet den Wert nicht mehr mit der Wirklichkeit verwechseln und auch nicht daran zweifeln, daß die Wahrheit in dem zwar nicht definierten, aber umschriebenen Sinn ein Wert ist. Das nur existierende Etwas fällt nie zusammen mit dem Sinn des wahren Satzes, daß es existiert, und wir müssen deshalb den Sinn jedes wahren Satzes als des Ausdrucks einer Wahrheit in die Sphäre der Werte bringen, um ihn damit radikal von allem zu trennen, was als Faktum bloß existiert oder real da ist.

Der Unterschied läßt sich nun auch so bestimmen. Wir erkennen, daß etwas so oder so real oder ideal existiert, und wir bleiben dabei in bezug auf das Objekt des Erkennens im Gebiet des nur Existierenden. Der wahre Sinn unserer Sätze über das Existierende jedoch existiert nicht in dieser Bedeutung des Wortes, sondern ist ein irreales Wertgebilde, das es ebenso gewiß gibt wie das real Seiende, und das daher von der Philosophie als der universalen Wissenschaft zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden muß, falls ihr Weltbegriff alles umfassen soll.

Jetzt wird auch verständlich sein, warum sich kein Wort besser als Wert zur Bezeichnung dessen eignet, was wir positiv mit einem nicht-existierenden Gegenstand meinen. Gerade weil es paradox klingt, wenn wir alles Wert nennen, was weder real noch ideal existiert, trotzdem aber etwas ist, wählen wir den Ausdruck Wert dafür, der oft in einer engeren Bedeutung gebraucht wird. Paradoxien dürfen in der Philosophie zwar niemals das endgültige Ergebnis bleiben, aber es ist gestattet, sie dort zu verwenden, wo es wichtig wird, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken: hier soll etwas kenntlich werden, das viele in seinem Wesen und in seiner

Digitized by Google

Eigenart übersehen. Die Aufzeigung des Wertes im theoretischen Gebiet leistet uns diesen Dienst. Als Erkennende glauben viele, fern von jedem Wert zu bleiben. Deshalb ist zu betonen: überall, wo etwas erkannt wird, gibt es immer sowohl Wirkliches als auch Werthaftes, und beides fällt stets begrifflich auseinander. Diese Einsicht wird unsern Blick schärfen für die Unterschiede in dem, was die uns bekannte Welt überhaupt ausmacht.

Verstehen wir die Wahrheit oder den Sinn wahrer Sätze als Wert, so begreifen wir an dem nicht Existierenden zugleich noch eine andere Eigentümlichkeit. Ein Wert steht uns eventuell als g e s o l l t gegenüber. Das gilt auch vom Wahren. Darum fällt der Begriff des Wertes nicht mit dem des Sollens zusammen, schon deswegen nicht, weil zum Sollen etwas gehört, das wirklich werden soll, und es ist auch nicht nötig, daß alle Werte die Form des Sollens annehmen. Das Sollen ist vielmehr lediglich eine besondere Art, wie manche Werte sich an unser Interesse wenden oder uns zur Stellungnahme veranlassen. Aber daß ein Wert sich auch als Sollen an uns wenden oder uns als Forderung entgegenstehen k a n n , weist besonders deutlich darauf hin, daß er sich prinzipiell von allem bloß Existierenden unterscheidet. Treten nämlich auch nicht alle Werte als Sollen auf, so liegt doch dort, wo etwas gesollt ist, immer ein Wert vor. Das bloß Existierende kann niemals die Form des Sollens annehmen, denn es ist seinem Begriff nach das, was uns gleichgültig läßt, und das Sollen läßt uns nie gleichgültig. Wie sollte das bloß Existierende gefordert oder gesollt sein? Das wäre unverständlich.

Falls das nicht sofort einleuchtet, liegt das nur daran, daß mit den existierenden Gegenständen oft Werte v e r b u n d e n sind, die sie zu Gütern machen, und daß die Güter dann den Charakter des Gesollten annehmen. So s o l l z. B. Erkenntnis sein, weil sie der Träger des Wahrheitswertes ist. Wäre sie n u r real existierend, so könnte sie nicht gefordert werden. Lediglich als G u t , an dem ein Wert haftet, ist sie gesollt, und zwar soll das Gut verwirklicht werden. So fallen die B e g r i f f e des Existierenden und des gesollten Wertes auch bei der Vereinigung im geforderten Gut stets auseinander, und darauf allein kommt es an: es gibt existierende und nicht existierende Gegenstände oder im besonderen: W i r k l i c h k e i t e n und W e r t e. Beide z u s a m m e n erst machen das Ganze der Welt aus, welches den Gegenstand der Philosophie bildet.

Außer dem Sollen haben wir noch andere Begriffe, die man als Derivate des Wertes bezeichnen kann. Erwähnt seien noch, weil sie in mancher Philosophie eine Rolle spielen, die Begriffe der N o r m und der R e g e l. Auch von „Gesetz" redet man und meint einen Imperativ. Solche Begriffe sind als Wertbegriffe zu verstehen, d. h. der Wert fällt zwar ebensowenig mit der Norm oder mit der Regel wie mit dem Sollen zusammen. Aber nur wo Werte zugrunde liegen, kann sich etwas als Norm oder als Regel oder als „Gesetz" an unser Interesse wenden und uns zur Stellungnahme veranlassen. Auch hier gilt, daß nicht alle Werte die Gestalt der Norm oder der Regel annehmen. Ebenso sicher ist jedoch, daß es keinen Sinn hat, von einer Norm oder von einer Regel zu sprechen, ohne daß es ein Wertmoment gibt, das die Norm zur Norm und damit zu etwas prinzipiell anderem als zum bloß existierenden Gegenstand macht. Wenn man „Gesetz" sagt, sollte man daher stets wissen, ob man Norm und Wert meint oder ein „Naturgesetz", in dem etwas über Existierendes ausgesagt wird. Sonst weiß man nicht, wovon man redet.

So ließe sich noch eine Menge von weiteren Begriffen aufzählen, die ebenfalls mehr oder weniger versteckt ein Wertmoment einschließen und damit über das

Digitized by Google

Gebiet der bloß existierenden Welt hinausführen. Doch ist Vollständigkeit nicht notwendig. Wir beschränken uns auf die angegebenen Fälle. Darauf allein ist zu achten, daß man in der Philosophie keinen Begriff verwendet, ohne genau festgestellt zu haben, ob man damit in der Sphäre des Existierenden bleibt oder in die der Werte hineingreift.

Das legt zugleich die Frage nahe, ob wir ein sicheres Kriterium dafür besitzen, um überall zu entscheiden, was zum Existierenden und was zum nicht Existierenden, also zum Gebiet der Werte gehört. Das sei zur Klarlegung des Wertbegriffs wenigstens gestreift. Es gibt ein Kriterium, und zwar steckt es in der Negation. Ihre Verbindung mit einem Wertbegriff bringt das Wertmoment unzweideutig zutage im Unterschied von der wertfreien Existenz.

Sagen wir, daß etwas nicht existiert, so heißt das, falls wir nicht außerdem noch etwas anderes zur Ergänzung hinzufügen, lediglich, daß es das Bezeichnete überhaupt nicht gibt. Das Nicht-Kalte ist nicht schon das Warme, sondern bedeutet als bloße Negation ohne positive Vervollständigung einfach nichts. Nicht-hoch ist nicht schon tief und nicht-rechts nicht schon links, falls man unter „nicht" bloß die Negation versteht. Auch das Nicht-Gleiche ist nicht schon das Verschiedene, so sehr wir geneigt sein mögen, hier wie in andern Fällen unwillkürlich die positive Ergänzung hinzuzudenken. Sogar das Nicht-Identische ist, wie wir gesehen haben, nicht schon das Andere, sondern ohne Position Nichts. Die Negation vermag in der Sphäre der bloßen Existenz das Andere des Einen zwar zu finden, d. h. sie veranlaßt uns dazu, es positiv zu denken, wo Alternativen vorliegen, weil dann nur das Andere übrig bleibt. Aber sie kann es als Negation nie von sich aus bestimmen, solange das Eine wie das Andere im Gebiet des nur Existierenden liegt. Es gibt keine negative Existenz.

Anders steht es bei den Werten. Ihnen gegenüber ist eventuell die Negation zwar ebenfalls bloße Aufhebung, die zum Nichts führt. Außerdem aber gibt es negative Werte, während von einer negativen Existenz zu reden, keinen Sinn hat. Die negativen Güter, falls man sie so nennen will, oder die Uebel sind negativ nicht mit Rücksicht auf ihr reales Sein, sondern allein auf die Werte, die sie zu Uebeln machen. So stellen wir durch Negation der Lust die Unlust, dem Sinn den Unsinn oder allgemein gesprochen, dem Wert den Unwert gegenüber als etwas, das gewiß nicht nichts ist, wobei selbstverständlich nicht die Silbe „un", sondern der sachliche Umstand entscheidet, daß die Worte nicht nichts, sondern negative Werte bedeuten. Diese können unter Umständen einen Namen führen, in dem für ihre Negativität die sprachliche Bezeichnung fehlt. Das Unschöne heißt auch das Häßliche, das Ungute das Schlechte usw. Auf die Ausdrücke kommt es nirgends an. Wichtig ist allein, daß die Negation hier sowohl bloße Aufhebung oder Nichts als auch mehr als Privation bedeuten kann und trotzdem „Negation" bleibt, also nicht wie beim Existierenden der positiven Ergänzung bedarf, um zum Etwas zu führen. Solche Doppeldeutigkeit der Negation besteht ausschließlich für die Wertgebiete. Im Reich des Existierenden hat sie keine Stelle. Dort führt die bloße Negation stets zum Nichts [1]).

1) Auf die Negation als Wertkriterium habe ich zuerst in den Kantstudien (Bd. XIV, 1909, Zwei Wege der Erkenntnistheorie) hingewiesen und die Gedanken noch einmal in der dritten Auflage meines Gegenstandes der Erkenntnis (1915, S. 265 ff.) unter Berücksichtigung der dagegen erhobenen Einwände dargestellt. Der Widerspruch, dem sie vielfach begegnet sind, trifft nicht den Kern der Sache, d. h. nicht den Hinweis auf den Sinn des negativen Wertes und den

Digitized by Google

Deshalb können wir mit Hilfe der Negation überall Werte vom Wirklichen wie vom Existierenden überhaupt scheiden. Falls das negative Etwas nicht Nichts sein soll, muß es einen Unwert bedeuten, dem ein positiver Wert entspricht. Nur das sei noch bemerkt, daß „negative" Zahlen oder „negative" Temperaturen oder „negative" Elektrizität nicht in dem hier gemeinten Sinne negativ sind, sondern ebensogut als positiv bezeichnet werden könnten, während beim Wert sich die Positivität niemals mit der Negativität vertauschen läßt. Wie der Sprachgebrauch, der das Wort negativ auch anders verwendet. entstanden ist, bedarf an dieser Stelle keiner Erörterung.

Der tiefste Grund für den vielleicht zunächst befremdlich erscheinenden Umstand, daß die Verneinung ein Wertkriterium bildet, dürfte darin zu finden sein, daß sie selber ein Akt der W e r t u n g ist. Das Werthafte in ihr bringt den Wert als Wert zum Bewußtsein. Das ist deswegen wichtig, weil die reale Wertung bei der Frage: Wert oder Wirklichkeit, eine besondere Stellung einnehmen muß. Man könnte denken, sie sei als negative Wertung auch mit Rücksicht auf ihr reales Sein negativ und bilde in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Doch bleibt sie in ihrer Negativität jedenfalls mit einem Wert verknüpft. Wäre sie völlig wertfrei, so könnte von ihrer negativen Existenz keine Rede sein. Deshalb brauchen wir auf sie nicht weiter einzugehen. Ihre Bedeutung als Wertkriterium wird durch den Umstand, daß Wert und Wirklichkeit hier besonders eng verknüpft sind, nicht berührt, und auch abgesehen davon ist die Trennung der beiden Gebiete wohl ohne ausführliche Darstellung der Negation jetzt klar.

Es ist daher nur noch notwendig, daß wir das Wertkriterium ausdrücklich auf das theoretische Gebiet anwenden. Das ist einfach. Die Negation des Sinnes kann bloße Aufhebung oder Nichts geben, aber auch negativen Sinn oder Unsinn bedeuten. Während der positive Sinn den Wert der Wahrheit enthält, kommt dem negativen der Unwert der Falschheit zu. Wäre der Sinn etwas nur Existierendes und die Wahrheit kein Wert, dann könnte man von Unsinn und von Unwahrheit als einem Etwas nicht reden. So wird unabhängig von den früheren Erörterungen deutlich,

---

Unsinn der negativen Existenz, sondern bleibt an unwesentlichen Aeußerlichkeiten, ja an allerlei logisch gleichgültigen Sprachgewohnheiten haften, die sich leicht erledigen lassen. Mit Rücksicht auf Bemerkungen, die Th. Z i e h e n in seinem „Lehrbuch der Logik", S. 191 f. gegen mich gemacht hat, habe ich noch einige Beispiele hinzugefügt. Ziehen hält die Begriffe nicht-gleich und verschieden für besonders lehrreich, und das sind sie in der Tat. Aber in einem andern Sinne, als er denkt. Sie weisen nämlich besonders deutlich auf den Unterschied von Negation und A n d e r s h e i t hin, den Ziehen zu übersehen scheint. Meint er wirklich, die Negation von gleich in „ungleich" sei mehr als Negation, oder verschieden habe keine positive Bedeutung? Das könnte nur zutreffen, falls man unter „ungleich" einen negativen Wert versteht, und das wäre in gewissem Sinne möglich. Das allgemeine Prinzip wird dadurch aber nicht berührt. So bleibt die Doppeldeutigkeit der Verneinung ein stets zutreffendes Merkmal für die Klasse der Wertbegriffe. Daß man das nicht anerkennen will, scheint auf einer gewissen Animosität gegen den Begriff des Wertes in der Wissenschaft zu beruhen. Werten ist unwissenschaftlich, sagt man. Das trifft für atheoretisches Werten gewiß zu. Aber die Werte selbst, und zwar sowohl die theoretischen wie die atheoretischen, können doch zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht werden, und gerade, wenn man glaubt, daß dabei Vorsicht am Platz ist, damit man nicht in Wertungen verfällt, muß man nach einem Kriterium suchen, das Wert und Wirklichkeit sicher zu trennen und zu erkennen gestattet, ob der Gegenstand, den man untersucht, etwas Reales oder ein irrealer Wert ist. Die Unbrauchbarkeit der Negation zu diesem Zweck könnte nur durch den Nachweis eines Gegenstandes aufgezeigt werden, der negativ existiert, und danach wird man vergeblich suchen.

Digitized by Google

daß es unmöglich ist, den Sinn zum nur Existierenden zu rechnen, und daß er in die Sphäre der Wertgebilde gehört [1]).

Schließlich ziehen wir noch andere Wertgebiete als Beispiele heran, obwohl die Unterschiede, die in ihnen gemacht werden, nicht in derselben Weise theoretisch zwingend sein können. Die auf dem Erkenntnisgebiet entwickelten Begriffe lassen sich trotzdem leicht auf atheoretische Gebilde übertragen. Wir denken zu diesem Zweck vornehmlich an Werke der Kunst, an denen der Wert der Schönheit haftet, oder die als Träger ästhetischer Sinngebilde in Betracht kommen.

Unter dem künstlerischen Wert verstehen wir nicht das sinnlich wirkliche ästhetische Gut oder das reale Kunstwerk. Denken wir an eine Statue oder an ein Bild, so besteht die eine aus Marmor, das andere aus Leinwand und Farbe, und darin erschöpft sich ihr reales Sein. Diese Stoffe aber sind als Stoffe sinnfrei und wertindifferent. Jedes Kunstwerk also ist als Realität etwas prinzipiell anderes als das künstlerische Sinngebilde, das daran haftet. So läßt überall die Unterscheidung des Wertes von dem realen Objekt, das ihn trägt, sich leicht vollziehen. Wir sprechen zwar von „Werten" auch dann, wenn wir an Wirklichkeiten, wie z. B. wirtschaftliche Güter oder Geld, denken. Aber das bedeutet lediglich eine terminologische Schwierigkeit. Reale „Werte" wie Wertpapiere, Münzen oder Grundstücke meinen wir nicht, wo wir in einem philosophischen Zusammenhang das Wort Wert gebrauchen. Das Geld selber i s t kein Wert, sowenig wie das reale Kunstwerk, sondern es haftet an ihm ein Wert, und wenn wir sagen, daß es ein verwirklichter Wert sei, so meinen wir damit, daß ein Wert sich mit ihm verbindet, der es zum Gut macht. Der Wert selbst ist auch in diesen Fällen nicht real. Betrachten wir Geld ausschließlich als reales Objekt, so ist es wertfrei.

Die Trennung der wertenden S u b j e k t akte vom Wert wird, wie schon im theoretischen Wertgebiet, bei atheoretischen Beispielen vielleicht vollends Schwierigkeiten machen. Aber man muß einsehen, daß das seelische Sein in keinem Fall mit dem Wert, den es wertet, zusammenfällt. In der Sphäre der Kunst tritt das bald zutage. Der Akt, mit dem wir künstlerischen Sinn auffassen, kann nicht mit diesem identifiziert werden. Der Sinn ist irreal, der Akt dagegen real. Die Scheidung wird manchem vielleicht deswegen schwerer fallen, weil das ästhetische Sinngebilde, ebenso wie die Wirklichkeit, an der es haftet, einen anschaulichen Charakter trägt. Doch kann man sich leicht davon überzeugen, daß die „Anschauung" als psychischer Akt nicht dasselbe ist wie das anschauliche ästhetische Sinngebilde. Man braucht nur auf solche Fälle zu reflektieren, in denen ein Kunstwerk in mehreren Exemplaren vorhanden ist, die alle denselben ästhetischen Sinn tragen. Radierungen oder Holzschnitte gibt es in einer Mehrzahl von Abdrücken, aber der ästhetische Sinn, der an ihnen haftet, existiert nicht mehrfach, ja er „existiert" überhaupt nicht. Wenn daher mehrere Subjekte mehrere Exemplare einer Radierung betrachten, so ist zwar alles Reale, das sich dabei abspielt, sowohl auf seiten der Objekte als auch auf seiten der Subjekte mehrfach vorhanden. Doch kann keine Rede davon sein, daß die vielen realen psychischen „Anschauungen" in den einzelnen Individuen, von denen jedes ein anderes Blatt betrachtet, den anschaulichen ästhetischen Sinn ausmachen, denn dieser ist jedesmal derselbe, wo ein Individuum ihn versteht.

Ja, wir brauchen nicht einmal auf mehrere verschiedene Wirklichkeiten, die Träger desselben Sinnes sind, und auf mehrere Individuen, die diesen Sinn verstehen,

1) Ausführlicher habe ich diese Gedanken in meinem Buch über den Gegenstand der Erkenntnis, 3. Auflage, S. 271 f., dargestellt.

Digitized by Google

zu reflektieren. Auch wenn ich heute oder morgen vor dasselbe Kunstwerk trete, sind die psychischen Akte, mit denen ich es auffasse, jedesmal andere. Das ästhetische Sinngebilde jedoch, das mir zum Bewußtsein kommt, bleibt dasselbe, mag ich es heute vielleicht auch besser verstehen als gestern, und es muß deshalb von allem realen Subjektsein ebenso getrennt werden, wie von dem realen künstlerischen Objekt. Weigert man sich, einen solchen selbständigen Bestand des irrealen ästhetischen Sinnes anzunehmen, dann bleibt nichts anderes übrig, als zu einem übersinnlichen Subjekt zu greifen, also den ästhetischen Gegenstand in die metaphysische Sphäre zu verlegen. In der sinnlich realen Welt läßt er sich jedenfalls nicht unterbringen. Sinngebilde, die jeder unmittelbar kennt, sind unter keinen Umständen zeiterfüllende Gegenstände.

Es kommt darauf allein an, daß wir für die „andere" Welt des Sinnes und der Werte, die es außer der realen Sinnenwelt gibt, die Augen offen halten und sie vor allem nicht in einem rätselhaften Jenseits oder in einer unerreichbaren Ferne suchen, sondern einsehen, daß sie uns ganz nahe liegt. Wir „erleben" irreale Werte ebenso unmittelbar wie real seiende Objekte, ja das Unwirkliche spielt bei jedem Schritt unseres wachen Lebens eine geradezu entscheidende Rolle. Wir „leben", d. h. wir wollen und handeln nicht ohne Werte, die unserem Willen und unseren Handlungen die Richtung geben. Davon wird noch zu sprechen sein. Hier kam es zunächst darauf an, den Unterschied im allgemeinen zum Bewußtsein zu bringen, und zu diesem Zweck ist zum Wertbegriff noch eine letzte Bestimmung hinzuzufügen, damit man ihn nicht, wie es oft geschieht, zu eng nimmt.

Wir haben, als wir vom theoretischen Gegenstand überhaupt sprachen, darin F o r m und I n h a l t geschieden und gesehen, daß wir „einen" Inhalt als Gegenstand stets in der Form der Identität denken. Ein solcher Gegenstand jedoch ist, wie wir jetzt begreifen, noch unbestimmt mit Rücksicht darauf, ob er ein real seiender oder ein unwirklicher, d. h. werthafter Gegenstand ist. Nehmen wir nun das Wort Gegenstand in seiner weitesten Bedeutung, so daß es auf jedes denkbare Etwas paßt, dann müssen die irrealen Gegenstände ebenso aus Form und Inhalt bestehen wie die realen. Das ist auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen. An einem wirklichen Gegenstand können wir seine Form für sich als „Wirklichkeit" und ihre Verbindung mit dem Inhalt als „das Wirkliche" bezeichnen, wo es wichtig wird, ob wir den ganzen Gegenstand oder nur seine Form meinen. Bei den irrealen Gegenständen steht sprachlich eine solche Unterscheidung leider nicht zur Verfügung. Ausdrücke wie Wertheit und Sinnheit sind nicht üblich. Trotzdem ist sachlich auch hier derselbe Unterschied zu machen, und besonders dürfen wir in keinem Fall unter dem Irrealen nur die Wert f o r m verstehen.

Das geschieht leider oft, und dann kann es zu einer klaren Einsicht in das Wesen der unwirklichen Seite des Weltalls nicht kommen. Will man Wert nur die Form nennen, dann sind die inhaltlich erfüllten Werte ausdrücklich als irreale Wert g e b i l d e zu bezeichnen. Der inhaltlich erfüllte Sinn eines Kunstwerks oder die inhaltlich erfüllte Wahrheit eines wissenschaftlichen Satzes soll also ein ästhetisches oder ein theoretisches Wertgebilde heißen, oder das Schöne und das Wahre ist, wo Mißverständnisse entstehen können, zu trennen von der ästhetischen Form der Schönh e i t oder der theoretischen Form der Wahr he i t. Schönheit und Wahrheit sind die formalen Werte in ihrer Abstraktheit, die den inhaltlich erfüllten Sinngebilden des Schönen oder Wahren den Charakter der Werthaftigkeit verleihen, und es ist sorgfältig zu beachten, daß die inhaltlich erfüllten Wertgebilde, also jedes einzelne „kon-

Digitized by Google

krete" Schöne und jedes einzelne „konkrete" Wahre, ebenso zum Unwirklichen gehören wie die formalen Werte in ihrer Abstraktheit.

Das wird besonders wichtig, wenn man daran denkt, daß nur das inhaltlich erfüllte „Wirkliche" wirklich ist, während der Form „Wirklichkeit" das Prädikat wirklich nicht zugesprochen werden kann. Im Unterschied dazu liegt bei Wert- oder Sinngebilden, wie einem Schönen oder einem Wahren, die Wertform der Schönheit oder der Wahrheit in derselben Sphäre des Irrealen wie die inhaltlich erfüllten Wert- und Sinngebilde selbst. Dieser fast nie ausdrücklich bemerkte Umstand führt zugleich zu neuen Problemen. Doch kann durch sie an dem prinzipiellen Gegensatz des Irrealen und des Realen nichts geändert werden, oder jedenfalls ist es nicht möglich, von hier aus auf die Unselbständigkeit des Irrealen gegenüber dem Realen zu schließen. Eher wäre daraus ein Schluß für die Unselbständigkeit des Realen denkbar, insofern als zu ihm stets die unwirkliche Form der Realität gehört.

Doch verfolgen wir dies nicht weiter, da zunächst nur der Gegensatz des sinnlich Wirklichen zum unsinnlich Unwirklichen als der werthaften Seite der Welt herauszuarbeiten war. Das Wirkliche oder die Inhalte in der Form der Wirklichkeit, das ist die Thesis. Das Unwirkliche ist die Antithesis, und sie umfaßt heterothetisch formuliert die Sinngebilde oder die Inhalte in der Form des Wertes. Stellt man nur die erste Weltall-Alternative von Subjekt und Objekt, so berücksichtigt man dabei allenfalls die Güter und die Wertungen, also nur die eine Seite des Weltallbegriffs, denn Güter und Wertungen stehen auf seiten des Realen. Die Werte selbst, die an den Objekten haften und von den Subjekten gewertet werden, also die unwirkliche Seite der Welt, bleibt dann entweder völlig übersehen, oder sie wird höchstens gelegentlich und zufällig m i t betrachtet, zugleich aber in ihrer Eigenart verkannt. Das bloße Mitbetrachten der Heterothesis genügt auf keinen Fall. Will man das Weltallproblem umfassend stellen und so eine umfassende Lösung vorbereiten, dann sind ausdrücklich auch die Wertgebilde in ihrer Unwirklichkeit als die andere Seite der vollendlichen Totalität der Welt ins Auge zu fassen.

III.

Wert und Geltung.

Doch wir sprachen noch von einem zweiten Wort, das geeignet ist, das nicht Existierende und besonders das Irreale positiv zu bezeichnen. Damit meinen wir das G e l t e n. Auch diesen Begriff suchen wir soweit zu bestimmen, wie das bei solchen elementaren und unableitbaren Begriffen möglich ist. Wir dürfen auch dabei umständliche Erörterungen nicht scheuen.

Der Name des Geltens wird bei seiner Verwendung für die Wahrheit oder den Sinn wahrer Sätze weniger Anstoß erregen als der des Wertes. Es ist sogar bereits üblich, von der Wahrheit zu sagen, daß sie gelte, auch wenn niemand sie kennt. So dürfen wir, ohne Widerspruch befürchten zu müssen, den Sinn wahrer Sätze zum Geltenden zählen. Zumal seit Lotze ist der Ausdruck in der Philosophie akzeptiert.

Zugleich muß aber gerade der Lotzesche Begriff mit Vorsicht benutzt werden. Lotze hat die platonischen Ideen geltend genannt, um sie der „seienden" und „geschehenden" Welt entgegenzustellen. So gebraucht würde das Gelten nach unserer Terminologie das ideal E x i s t i e r e n d e bezeichnen können, unter das

Digitized by Google

mathematische Gebilde fallen, und diese Bedeutung haben wir hier nicht im Auge. Doch es scheint auch mit dem Sprachgebrauch unvereinbar, Existierendes, das nur da ist, geltend zu nennen. Eine mathematische Figur oder eine Zahl existiert als idealer Gegenstand. Von ihnen selbst jedoch läßt sich nicht sagen, daß sie gelten wie der Sinn der Sätze über mathematische Gebilde. Deshalb verwenden wir Gelten ebenso wie Wert nicht allein für nicht-reale, sondern auch für nicht-existierende Gegenstände, und zwar nur für solche.

Eine weitere Klärung erhalten wir durch Reflexion auf das Verhältnis von Wert und Gelten zueinander. Sie wird zugleich dazu führen, daß wir beide Begriffe allgemeiner fassen, als es an dem Beispiel des Sinnes wahrer Sätze möglich war. Zunächst scheinen Wert und Gelten nicht zusammenzufallen. Der Begriff des Wertes ist der umfassendere. Geltung bedeutet zwar immer Wertgeltung, aber nicht alle Werte gelten. Da jedoch auch der erste Satz bestritten wird, wollen wir zuerst ihn kurz erläutern.

Wir meinen: jeder Sinn eines wahren Satzes, der gilt, ist auch ein Wert, und Werte allein können gelten. Etwas, das nur existiert, gilt nie. Gelten meint bisweilen zwar beides, Wert und Existenz, aber es klingt dabei immer die Wertbedeutung mit. Das Geltende läßt uns nie „gleichgültig". Wer sagt, daß „Tatsachen" gelten, die nicht Werte sind, redet ungenau, ja gedankenlos. Er verwechselt die Tatsache selbst, die existiert, mit dem Sinn des Satzes, daß sie als Tatsache existiert. Auch Erkenntnisse gelten nicht, insofern sie faktisch existieren, sondern insofern sie wahren Sinn, also Wert zum Ausdruck bringen. Wer vollends im außertheoretischen Gebiet von gelten spricht, z. B. von gültigen Geldscheinen oder Verträgen oder Spielregeln, meint niemals nur den realen Gegenstand, sondern stets auch den Wert. Der gültige Schein hat Geldeswert, der ungültige Vertrag ist wertlos. Aehnlich liegt es bei anderen Verwendungen des Wortes [1]). Wegen dieser Bedeutung ist Gelten als Terminus für Irreales brauchbar und üblich geworden. Das hat Lotzes Vorschlag populär gemacht.

Aber man kann allerdings sagen, daß wenn auch jede Geltung Wertgeltung bedeutet, darum nicht jeder Wert ein geltender Wert sei, und einfach identisch sind die Begriffe, wenigstens nach einer weitverbreiteten philosophischen Sprachgewohnheit, in der Tat nur dann, wenn wir Werte wie Wahrheit im Auge haben, die unabhängig von jeder realen Wertung gelten. Bei ihnen können wir nicht stehen bleiben. Es gibt Werte, die nicht in jeder Hinsicht unabhängig von der Anerkennung realer Subjekte sind. Trotzdem darf von ihnen nicht behauptet werden, daß sie selbst real existieren. Nur Güter und Wertungen sind wirklich, Werte als Werte nie, also auch dann nicht, wenn sie von einer realen Wertung abhängen. Je enger das Eine mit dem Andern verknüpft ist, um so sorgfältiger muß man begrifflich beides auseinanderhalten.

Hier ist eine Scheidung notwendig, die bisher nicht ausdrücklich vollzogen zu sein scheint, obwohl sie sich im Grunde von selbst versteht, wenn man einmal auf den Unterschied von Realem und Irrealem oder Existierendem und Geltendem aufmerksam geworden ist. Was wir meinen, und was es für die Klärung des Wert- und Geltungsbegriffs bedeutet, wird sich wie in den andern Fällen am schnellsten

1) Vgl. Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch, 1897, S. 170. Die Bedeutungen von gelten, die zahlreich sind, werden hier fast durchweg mit unverkennbaren Wertbegriffen umschrieben, ja das Wort Wert selber wird dabei mehrfach benutzt. Gelten ohne Wertbedeutung dürfte nur sehr selten vorkommen. Ganz frei von Launen ist die Sprache freilich fast nie.

Digitized by Google

an einem Beispiel zeigen. Wir wählen es absichtlich so, daß das Ergebnis paradox klingt. Wir möchten wieder die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß hier ein nicht genug beachteter Unterschied gemacht werden muß.

Fassen wir zunächst den Wertbegriff für sich ins Auge. Wir sprechen von Werten in Verbindung mit seelischen Wirklichkeiten wie „Gefühlen", die „Lust" mit sich führen, und die allgemeine Meinung geht wohl dahin: Lust sei lediglich eine psychische, sinnliche Wirklichkeit, habe also mit dem Gebiet des Irrealen nichts zu tun. Das ist unhaltbar. Ja, wer glaubt: das, was jeder sagen will, wenn er „Lust" sagt, gehe restlos im sinnlich Wirklichen auf, begeht im Prinzip denselben Denkfehler wie dann, wenn er den irrealen Sinn eines wahren Satzes nicht von dem realen psychischen A k t des Verstehens oder Meinens zu scheiden weiß. Das klingt anstößig, und doch ist es unvermeidlich, so zu sagen, falls man zur prinzipiellen Klarheit in diesen Begriffen zu kommen wünscht.

Das Fühlen der Lust ist ein Akt des Wertens, und zum Werten gehört i m m e r ein W e r t, zu dem wir Stellung nehmen. Gewiß gibt es Werte, die unabhängig von jeder Lust gelten. Doch es gibt keine Lust, die frei von einem Wert ist. Der Wert ist aber als Wert nie wirklich, und das bedeutet in unserem Falle: nur das Lust g e f ü h l ist sinnlich real, nicht der Wert der Lust, der daran haftet. Will man also die Lust selber Wert nennen, dann gehört sie nicht zum psychischen, sinnlich realen Sein, und ebensowenig läßt sie sich zum ideal Existierenden rechnen, was keines Beweises bedarf. Sie existiert, soweit sie ein Wert ist, überhaupt nicht. Sinnlich mag man sie nennen, aber nicht sinnlich r e a l. Ueber Namen kann man freilich streiten und selbstverständlich das Wort Lust auch als Bezeichnung für eine psychische, sinnlich wirkliche Realität verwenden. Dann aber darf man sie nicht zugleich Wert nennen. Dann ist sie ein Gut, an dem ein Wert haftet. Jedenfalls muß auch der hedonische Wert als irreal b e g r i f f l i c h streng von dem mit ihm verbundenen sinnlich realen psychischen Sein getrennt werden.

Es ist anzunehmen, daß diese Trennung zuerst sogar denen, die sonst geneigt sind, Wert und Wirklichkeit auseinanderzuhalten, befremdlich vorkommen wird, und daß gerade in der Sinnenlust etwas „unsinnliches" stecken, ja der Lustwert selber unsinnlich sein soll, klingt ja reichlich paradox. Trotzdem liegt darin nichts als eine schlichte Wahrheit, falls man alles Sinnliche für real existierend hält, denn der Wert existiert als Wert nie real, und das bloß Existierende ist nie werthaft. Ohne diese Trennung fehlt der ganzen Scheidung von realem Sein und irrealem Wert das klare Prinzip und die grundsätzliche Bedeutung.

Im Lustgefühl mögen also die beiden letzten Bestandteile der Welt enger miteinander verknüpft und daher schwerer zu trennen sein als anderswo. Die B e g r i f f e des Wertes und der realen Existenz wie der Existenz überhaupt fallen darum hier nicht weniger als sonst auseinander. Gleichviel ob man die Lust selbst als Wert bezeichnet oder darunter das reale psychische Sein verstehen will, an dem der Wert haftet, so bleibt unter allen Umständen der Lust w e r t etwas anderes als die Lust w i r k l i c h k e i t. Es hätte keinen Sinn, zu sagen, der Wert sei mit dem realen Sein v e r k n ü p f t, wenn er mit ihm zusammenfiele. Auf diese Selbstverständlichkeiten ist im Interesse der Bildung eines wahrhaft umfassenden Weltallbegriffs solange mit Nachdruck hinzuweisen, bis jeder, der sich mit Philosophie beschäftigt, sie für selbstverständlich hält. Von diesem Zustand sind wir noch weit entfernt.

Jedenfalls kann man den Begriff des Wertes nicht auf solche Werte beschränken

Digitized by Google

wie den der Wahrheit, von dem wir sagen, daß er auch unabhängig vom realen Werten gilt. Dem Lustwert wird man diese Art der Geltung absprechen. Ist er darum nichts oder gehört er zum Realen? Was ist er, wenn er weder gilt noch existiert?

Diese Frage treibt weiter. Im Interesse einer verständlichen und konsequenten Terminologie ist auch der Begriff des Geltens über das Gebiet hinaus zu erweitern, auf das man ihn in der Philosophie bisweilen beschränkt. Das scheint um so notwendiger, als die Erweiterung nur den philosophischen Sprachgebrauch berührt. Vorwissenschaftliches Denken weiß von einer Beschränkung der Geltung auf Werte, die unabhängig von realen Wertungen sind, nichts. Es ist nicht allein alles, was gilt, ein Wert, so viele verschiedene Arten der Werte es geben mag, sondern es besitzt auch jeder Wert eine Geltung. Spielregeln gelten als Werte für den, der spielt, wie der Lustwert gilt für den, der ihn wertet. Solche Sätze versteht jeder sofort, der deutsch versteht und nicht irgendwelchen Theorien zuliebe die Sprache, die er als Kind gelernt hat, vergessen will. An diesem Sprachgebrauch wollen wir festhalten. So allein kommen wir zur vollen Klarheit über die Trennung des Wirklichen vom Unwirklichen. Wir müssen uns dazu entschließen, auch den Begriff des Geltens so zu nehmen, daß er auf alles paßt, was nicht existiert. Dann findet unter unseren Begriffen jeder denkbare Gegenstand Platz. Es gibt eine andere Art Geltung als die des Sinnes wahrer Sätze, und es ist unmöglich, für sie das Wort Gelten zu vermeiden. Wir sagten es bereits: auch der hedonische Wert gilt für das Subjekt, das Lust fühlt.

Freilich gilt ihr Wert eventuell nur für das Individuum und wird insofern von dem realen Akt des Wertens abhängig. Das aber sagt nicht, daß er dadurch den Charakter des Geltens überhaupt einbüßt, sondern weist nur auf ein Verhältnis der Wertgeltung zum real Seienden hin, das bei den verschiedenen Arten der Werte und des Geltens sich verschieden gestaltet. Der Wahrheitswert besteht, auch ohne für dieses oder jenes Individuum gültig zu sein. Der Wert der Lust besitzt solche Unabhängigkeit oder diese „Geltung" im engeren Sinn nicht. Trotzdem fällt er als Wert nie mit einem psychischen Sein zusammen und ist daher zum Geltenden im weiteren Sinne zu rechnen. Will man ihn auch als Wert „sinnlich" nennen, so muß man nicht nur von unsinnlicher, sondern auch von sinnlicher Geltung sprechen. So will es eine konsequente Terminologie. Wie die abhängigen oder dem Akte des Wertens immanenten Werte nicht aufhören, irreale Werte zu sein, bleibt auch die nur für das Subjekt bestehende und insofern von ihm abhängige Geltung unter allen Umständen eine unwirkliche Geltung. Weigert man sich, Unwirkliches als sinnlich zu bezeichnen, dann gilt auch der Lustwert unsinnlich. Ueber Worte kann man streiten. Die Irrealität jedes Wertes und jedes Geltens bleibt unbestreitbar.

Dies hervorzuheben ist um so wichtiger, als man zwar wohl einsieht, daß es zwei Arten des Geltens gibt, den Unterschied aber falsch und verwirrend interpretiert hat. Auch das ist ausdrücklich zu erörtern.

Windelband, dem wir so viel für die Klärung der Geltungsprobleme verdanken, will psychologische und logische Bedeutung des Geltens auseinanderhalten und sagt: „Im ersteren Sinn bedeutet das Gelten eine tatsächliche Anerkennung (!), wie wir z. B. auch vom geltenden Recht im Gegensatz etwa zu einem verlangten oder erdachten Recht zu sprechen pflegen" [1]). Der Satz ist zum mindesten

1) Vgl. Windelband, Einleitung in die Philosophie, 1914, S. 211.

Digitized by Google

mißverständlich. Und wenn man hier noch zweifeln kann, wie er gemeint ist, so spricht Bauch im Anschluß an Windelband völlig unzweideutig von einem „faktischen Gelten", ja er behauptet: „Die Geltung ist dann selbst ein bloßes (!) Faktum" [1]).

Dem müssen wir entschieden widersprechen. Das ist unvereinbar mit dem Sprachgebrauch, terminologisch sehr unzweckmäßig und sachlich verwirrend. Dasselbe Wort darf nicht zwei Arten von Gegenständen bezeichnen, die in den denkbar verschiedensten Begriffssphären liegen. Wer im Leben „gelten" sagt, meint nie ein bloßes Faktum, und auch in der Philosophie sollte das Gelten als Gelten nie selber nur tatsächliche Anerkennung bedeuten. Das muß zu Mißverständnissen führen. Auch handelt es sich hier nicht etwa nur um eine Angelegenheit der Terminologie. Wer sagt: Gelten sei tatsächliche Anerkennung oder bloßes Faktum, mißversteht sich selbst. Er meint, daß das, was gilt, auf tatsächlicher Anerkennung beruht, und das besagt etwas vom bloßen Faktum der Anerkennung prinzipiell Verschiedenes.

Man kann mit anderen Worten ein immanentes, der realen Wertung innewohnendes Gelten von dem Gelten trennen, das unabhängig von jeder Anerkennung besteht und insofern „transzendent" heißen mag, oder man kann in einem später genau anzugebenden Sinn von einem „subjektiven" im Gegensatz zu einem „objektiven" Gelten sprechen. Aber das Gelten selbst ist nie bloße Tatsache, falls man unter Tatsache nichts anderes als reales Sein versteht. Man sage auch nicht, das sei eine unwesentliche Frage. Bei der Neigung, Reales und Geltendes zu verwechseln, ist ihre Trennung in jedem Fall wichtig.

Im vorwissenschaftlichen Denken gehen allerdings die Begriffe vom Realen und vom Geltenden durcheinander. Ja, der philosophisch nicht angekränkelte Mensch hat keine Veranlassung, eine Grenze zwischen ihnen zu ziehen. Die Worte, die er für Irreales braucht, sind wohl durchweg zweideutig, Wert ebenso wie Gelten. Aber sie sind eben zweideutig, d. h. sie meinen zwar nicht nur ein Irreales, aber auch nicht nur ein Reales. Vielmehr denkt jeder, der gelten sagt, dabei auch an etwas, das über die bloße Tatsache hinausgeht, mag ihm das voll zum Bewußtsein kommen oder nicht. Er will damit nicht allein zum Ausdruck bringen, daß ein Wert faktisch anerkannt wird, sondern zugleich, daß er als Wert für die ihn Anerkennenden gilt. So bezieht sich Gelten immer auch auf Irreales. Ja, das ist sein eigentlicher Sinn, für den wir ein anderes, ebenso bezeichnendes und völlig unzweideutiges Wort leider nicht besitzen.

Den Doppelsinn, der Reales und Irreales verbindet, muß die Philosophie zum Bewußtsein bringen, und sie sollte, nachdem das geschehen ist, die Worte, die auch ein Irreales meinen, nur noch für das Irreale verwenden. Es bleibt nichts anderes

1) Vgl. Bruno Bauch, Das Rechtsproblem in der Kantischen Philosophie (Zeitschrift für Rechtsphilosophie Bd. III). Es finden sich in dieser Abhandlung und ebenso in dem Beitrag zur Festschrift für Johannes Volkelt über Wahrheit und Richtigkeit sehr beachtenswerte Bemerkungen zum Geltungsproblem, die das in Aussicht gestellte systematische Werk über diese Fragen mit Interesse erwarten lassen. Wenn jedoch Bauch das „Gelten" nur für „den bloß subjektiven Sinn des tatsächlichen in Anerkennung Stehens" gebrauchen, damit diesen Begriff von der „Geltung" als der „reinen Objektivität" scheiden und den der „Gültigkeit" als „den des durch Geltung im Tatsächlichen objektiv Begründeten" verwenden will, so ist zu hoffen, daß er diese Terminologie nicht durchführt. Sie scheint nicht allein aus den im Text angegebenen Gründen bedenklich. Soll „Gelten" als Verbum nur noch auf reale Fakten sich beziehen? Welche sprachlichen Schwierigkeiten würden dadurch bei der Behandlung von „Geltungs"- und „Gültigkeits"-Problemen entstehen! — Wie in der Tat drei Begriffe des Geltens, ja vielleicht sogar vier, zu trennen sind, werden wir später sehen. Zunächst ist das allem Gelten gemeinsame Moment der Unwirklichkeit festzuhalten.

Digitized by Google

übrig, falls wir Klarheit in diesen Fragen anstreben. Viele brauchbare Termini gibt es für das Irreale ohnehin leider nicht. Läge in der Bedeutung von Gelten nicht in allen Fällen auch die Beziehung auf das Irreale, so wäre das Wort überhaupt für die Philosophie ungeeignet. So aber ist es unentbehrlich bei dem Hinweis darauf, daß dieWelt nicht mit der wirklichenWelt identisch ist. Außer Wert gibt es keinen besseren Terminus für Irreales als Gelten. Seien wir froh, daß wir das Wort haben, und verwirren wir nicht den Sprachgebrauch. Wertfreies Gelten erinnert an nikotinfreien Tabak oder koffeinfreien Kaffee. Manche lieben es vielleicht nur deshalb, weil sie philosophisch zu „nervös" sind, um die Wertprobleme wissenschaftlich zu „vertragen". Es ist also keine Wortklauberei, wenn wir mit Nachdruck betonen: wie ein Wert stets ein Wert bleibt und nie ein reales Sein wird, so kann auch das Gelten nie mit einem realen Faktum restlos zusammenfallen. Den Sprachgebrauch, bei dem es u n k l a r ist, ob Wirkliches oder Geltendes gemeint wird, müssen wir in der Philosophie aufgeben. Sonst fehlt in der Terminologie die leicht verwendbare Bezeichnung für einen der fundamentalen Unterschiede. Wert ist sprachlich zu unbiegsam, um überall zu genügen.

Hat man sachlich eingesehen, daß jeder Wert und jede Geltung Irreales zum mindesten mitbedeutet, so ergibt sich daraus zugleich: das Irreale dehnt sich viel weiter aus, als selbst diejenigen zuzugestehen geneigt sind, die im Prinzip Irreales anerkennen. Es ist hier nicht zu fragen, ob wir als „lebendige" Menschen im wachen Dasein uns jemals anders als irgendwie wertend verhalten. Beim Erkennen werten wir, wie schon bemerkt, den Wahrheitswert, und auch sonst spielt das Werten im Leben eine große, ja entscheidende Rolle. Das bestreitet niemand. Da aber bei j e d e r Wertung sowohl ein psychisches Sein als auch ein nicht-psychischer Wert oder ein irreales Gelten zu konstatieren ist, bedeutet die Welt, die wir w e r t e n d erleben, in k e i n e m ihrer Teile eine n u r wirkliche Welt, sondern stellt uns überall a u c h Wertprobleme.

Das ist wichtig nicht allein für die Philosophie, sondern sogar für Einzelwissenschaften wie die Psychologie, die es mit Wertungen zu tun haben und trotzdem dabei reine Seins- oder Realwissenschaften bleiben wollen. Um hier zur Klarheit zu kommen, ist es ebenfalls nötig, zu sagen: es gibt kein Werten ohne irrealen Wert, und es gibt keine Werte, die nicht gelten. Zu den beiden Unterschieden des Psychischen vom Physischen, die wir angedeutet haben, wäre dann noch der dritte hinzuzufügen, daß das Psychische, wenigstens teilweise, zu Werten Stellung nimmt, ja das vielleicht immer tut, während das Physische niemals wertend sich verhält.

Von hier aus ließe sich dann auch verstehen, warum die Psychologie zur Philosophie in einem andern Verhältnis steht als andere Spezialwissenschaften. In den Akten des Wertens werden die Werte mitgedacht. Es kommen also beide Seiten der Welt in Betracht, während die Körperwissenschaften sich auf Reales beschränken. Um so nötiger wäre dann zugleich, daß man in der Psychologie sich stets fragt, ob man psychisches Reales oder nicht-psychische Werte meint. Sonst wird man nie zu einem klaren Begriff des Psychischen kommen und in der Psychologie prinzipiell hinter andern Wissenschaften vom real Seienden an begrifflicher Schärfe zurückbleiben. Wer die moderne Psychologie, die beansprucht, eine Tatsachenwissenschaft zu sein, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, wird in ihr einiges reformbedürftig finden. Vielleicht kann man aus der Psychologie nie eine Wissenschaft vom n u r Existierenden machen. Aber falls es sich so verhält, sollte man das auch wissen und daraus die Konsequenzen ziehen.

Digitized by Google

Auf Einzelheiten brauchen wir nicht weiter einzugehen. Der Hauptunterschied der beiden Seiten der Welt ist genügend klargestellt. Wir bezeichnen mit Wert und Gelten alles, was nicht existiert, weder real noch ideal, weder physisch noch psychisch, und unter den Werten scheiden wir solche, die im engeren Sinn gelten, d. h. einen von dem stellungnehmenden Akt unabhängigen Bestand haben, von solchen, denen diese Art der Geltung fehlt, die aber trotzdem qua Wert etwas anderes bleiben als der faktische psychische Akt des Wertens und deshalb ebenfalls dem Geltenden zuzurechnen sind. Erst wenn wir die Trennung von Existierendem und Nicht-Existierendem als Werthaftem oder Geltendem so radikal durchführen, dürfen wir behaupten, daß unsere Gedanken sich auf alles beziehen, was es, abgesehen von dem problematischen Gebiet der Metaphysik, überhaupt gibt, und daß wir daher imstande sind, einen Begriff der Welt zu bilden, der in Wahrheit das Weltall oder das Ganze umfaßt.

Zugleich steckt in diesem Weltallbegriff das Weltallproblem. Wie verhält sich das Unwirkliche zum Wirklichen, das Geltende zum Existierenden? Gibt es ein übergreifendes synthetisches Band der Einheit, und stellt dann die Welt sich in ihrem „Wesen" als wirklich dar? Oder ist sie etwa unwirklich, d. h. geltend? Die letzte Frage wird manchem ungeheuerlich vorkommen, während die meisten die Bejahung der ersten wohl für selbstverständlich halten. Wir dürfen vor der Untersuchung nichts als entschieden ansehen. Sollten aber beide Fragen verneint, d. h. Wert und Wirklichkeit in ihrer Selbständigkeit beide erhalten bleiben, welche Art von Lösung des Weltallproblems ist dann noch denkbar? Wie kommen wir überhaupt zu einem einheitlichen Weltallbegriff?

Das sind die neuen Probleme, die sich aus der neuen Weltall-Alternative ergeben. Doch ist zunächst noch genauer festzustellen, was die Voraussetzung ihrer wissenschaftlichen Behandlung ausmacht, d. h. wir haben die beiden Seiten des neuen Weltallbegriffs vorläufig gesondert zu betrachten. In jeder von ihnen gibt es Unterschiede, die bisher nur gestreift wurden. Ehe wir an eine Synthese denken, ist die Analyse fortzusetzen. Solche Scheidungen mögen pedantisch erscheinen. Wer zum Ganzen strebt, wird vielleicht ungeduldig über sie hinwegeilen wollen, doch:

Dich im Unendlichen zu finden,
Mußt unterscheiden und dann verbinden.

Dies Wort Goethes, der sonst nicht fürs Trennen war, können wir in der Philosophie, die es überall mit dem „Unendlichen" zu tun hat, nicht genug beherzigen.

Eine genauere Analyse ist schon deshalb notwendig, weil die Probleme, vor welche die Gebiete des realen Seins und des irrealen Geltens uns stellen, in ihrem Verhältnis zueinander nicht deutlich werden können, solange das Wirkliche und das Werthafte sich sozusagen als zwei ungegliederte Massen gegenüberstehen. Zur Formulierung der Wirklichkeitsprobleme und der Wertprobleme genügt die allgemeine Trennung des Wertes vom Wirklichen, also vom realen Gut und vom realen Akt der Wertung noch nicht. Auch wenn man eingesehen hat, daß Werthaftes und Wirkliches in zwei prinzipiell verschiedenen Sphären des Denkbaren liegen, wird man trotzdem alle Werte so an ein reales Sein binden wollen, daß ihnen jede Selbständigkeit geraubt und damit schon von vornherein eine Lösung des Weltallproblems vorweggenommen ist, die den Schwerpunkt und die übergreifende Synthese im Gebiet des Realen findet. Mag der Wert für sich betrachtet etwas anderes sein als das Wirk-

Digitized by Google

liche, so kann er, wird man sagen, nicht „in der Luft schweben". Er setzt stets ein Anderes, auf dem er ruht, voraus, und zwar muß dies Seiende ein reales Wollen sein. Zumal das Sollen, an dem die Unwirklichkeit des Wertes sich besonders deutlich machen läßt, zeugt mit seiner Irrealität zugleich für die Unselbständigkeit und Anlehnungsbedürftigkeit des Wertes. Es muß sich seinem Gelten nach stets auf ein Wollen zurückführen lassen, das es als gesollt erst setzt. Ohne einen Willen, der sie anerkennt oder fordert, gibt es auch keine Werte, die gelten, und der Wille gehört stets zum Wirklichen. Also muß der Wert, obwohl er selbst für sich genommen unwirklich sein mag, doch im Wirklichen sein Fundament haben und kann nicht in der Weise wie dieses für sich bestehen. Sind die Werte in Wahrheit mehr als unwesentliche Anhängsel der realen Welt?

Zu dieser Frage müssen wir Stellung nehmen, falls die Bedeutung des neuen Weltallproblems zutage treten soll, und das ist nur möglich, nachdem wir die Unterschiede innerhalb des Realen wie des Irrealen oder Geltenden noch genauer zum Ausdruck gebracht haben, als es bisher geschehen ist.

Daß sie nur mit Rücksicht auf einen Willen gelten, trifft für viele Werte gewiß zu. Davon war schon die Rede. Man darf zwar deshalb nicht sagen, daß das Sollen selbst eine Art des Wollens sei, denn ein geforderter Wert ist niemals identisch mit dem fordernden Willen, wie er real existiert. Aber in der Tat ruht in vielen Fällen das Sollen und damit auch der Wert auf einem Wollen, in dessen Namen etwas sein soll. Mit dem wollenden Subjekt würde auch der Wert als Wert verschwinden. So ist z. B. das „Gesetz", d. h. die Norm aufgestellt: Du sollst nicht töten. Das kann man als Forderung eines göttlichen Willens betrachten. Weil Gott sie will, gilt die Norm auch für uns, d. h. deshalb haben auch wir sie zu wollen. Glaubt man dagegen nicht mehr an die Realität Gottes, so wird man entweder die Geltung des Gebotes überhaupt nicht anerkennen, weil der reale göttliche Wille fortfällt, der sie will, oder man wird an seine Stelle einen menschlichen Willen setzen und sagen, daß dieser die Norm erst gültig mache. Wenn dagegen niemand, weder Gott noch Mensch, sie wolle, falle auch die Geltung der Norm fort. Das ist gewissermaßen die Kehrseite des Wortes: volenti non fit injuria. Gibt es keinen, der das Töten nicht will, so ist es auch kein Unrecht. Nach dieser Auffassung bestehen die Werte lediglich als Ausstrahlungen einer sinnlichen oder, wo diese wie beim Wahrheitswert nicht ausreicht, einer übersinnlichen realen Welt, und die gesuchte Synthese von Thesis und Heterothesis im neuen Weltallbegriff könnte nur auf der realen Seite gefunden werden.

Genauer würde sich die Verbindung von Wirklichkeit und Wert so darstellen, daß der Wert sogar in doppelter Weise an das Reale gekettet erscheint. Das Sollen, das im Namen des Wertes erklingt, setzt nicht allein ein reales Wollen voraus, das es fordert, sondern auch einen Willen, an welchen die Forderung sich richtet. Wenn niemand da ist, der dem Wollen zustimmen oder den Wert anerkennen kann, scheint auch das Fordern keinen Sinn zu haben. So, wird man meinen, sei das Geltende zwischen zwei reale Willensakte gewissermaßen eingeklemmt und werde in seiner dem Wirklichen ebenbürtigen Selbständigkeit völlig erdrückt. Freilich kann der fordernde und der anerkennende Wille unter Umständen zusammenfallen, d. h. das Subjekt kann an sich selbst eine Forderung stellen, die es als gültig anerkennen will. Ich kann sowohl das Subjekt sein, v o n dessen Willen die Anerkennung gefordert wird, als auch zugleich das Subjekt, a n dessen Willen die Forderung ergeht. Einen Willen, der sich in dieser Weise selbst befiehlt, nennt man autonom. Doch hebt die

Digitized by Google

Personalunion von Fordern und Anerkennen, so wichtig sie für das Verständnis mancher Wertgeltungen ist, den begrifflichen Unterschied, der zu einer doppelten Willensgrundlage der Werte führt, nicht auf, und jedenfalls behält der Satz, daß jeder Wert einen Willen voraussetzt, auf dem seine Geltung beruht, einen guten Sinn.

Trotzdem wäre es falsch, hierin bereits eine Lösung des neuen Weltallproblems zu sehen. Sie würde uns, da es Werte gibt, deren Geltung von einem sinnlich realen Willen nicht abhängig gemacht werden kann, ins Metaphysische führen. Es muß daher gerade das weitverbreitete Bedürfnis, jede Wertgeltung auf eine Willensrealität zu stützen, zum Problem gemacht und gefragt werden, ob dies Bedürfnis sich nicht mißversteht. Zu diesem Zweck sind zunächst die verschiedenen Arten der Geltung voneinander zu scheiden, und zugleich ist damit eine Trennung der verschiedenen Arten des realen Seins zu verbinden, denn so allein kann klar werden, welche Möglichkeiten einer Beziehung von Wert und Wirklichkeit zueinander sich ergeben. Damit erst wird die ganze Mannigfaltigkeit der Wirklichkeits- und Wertbegriffe zutage treten und so der Umfang des neuen Weltallbegriffs als des umfassendsten Rahmens aller philosophischen Erörterungen sich vollständig bestimmen lassen.

IV.

Die Stufen des realen Seins.

Wir gehen von der realen Seite der Welt aus, um in ihr zunächst drei Arten oder Stufen zu konstatieren, zu denen noch eine vierte, problematische hinzukommt, und dann zu fragen, welche Arten oder Stufen ihnen auf der Seite des Irrealen oder der geltenden Werte entsprechen.

Wer in einer Einzelwissenschaft feststellen will, was real ist, muß von vornherein an irgend etwas Wirkliches anknüpfen, mit dem er seine Untersuchung beginnt. Er kann also nur von einem realen Sein zum andern vordringen, und zwar wird er das Existierende von dem trennen, was nur scheinbar existiert. Trotzdem ist auch der Schein, von dem er ausgeht, immer ein reales Sein. Nur wollen wir als Erkennende bei der scheinbaren Wirklichkeit nicht stehen bleiben, sondern durch sie hindurch das „echte" oder „wahre" reale Sein erfassen. So bewegt sich das wissenschaftliche Denken, das nach Erkenntnis der realen Existenz sucht, zwischen Schein und Sein als zwei verschiedenen Seinsarten des Realen. In dieser Form ist der Unterschied wohl jedem geläufig. Doch liegt die Sache nicht überall so einfach. Es sind vielmehr verschiedene Arten oder Stufen des realen Scheins und dementsprechend verschiedene Arten oder Stufen des echten oder wahren realen Seins zu scheiden. Darauf müssen wir achten, um die Begriffe in ihrer Mannigfaltigkeit kennen zu lernen, unter welche sich die reale Seite der Welt bringen läßt.

Die Scheidungen vollziehen sich am besten durch Reflexion auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis der Erkenntnis. Jeder Schein setzt ein Subjekt voraus, dem etwas, was nicht real ist, trotzdem real zu sein scheint, während das reale Sein von diesem Subjekt unabhängig besteht als „Objekt", wie man zu sagen gewöhnt ist. Das gibt das allgemeinste Prinzip und zugleich die Grundlage für eine Gliederung der Wirklichkeitsbegriffe. Es sind dabei mehrere Stufen der Subjektivität und Objektivität und die ihnen entsprechenden Stufen von Schein und Sein zu trennen.

Zunächst gibt es Schein mit Rücksicht auf dieses oder jenes einzelne Individuum. Sinnestäuschungen z. B. bedeuten realen Schein, der zum Teil leicht beseitigt werden

Digitized by Google

kann oder sich auch wie bei Halluzinationen nicht beseitigen läßt. Im Vergleich zum Wirklichkeits-Nichts sind diese Täuschungen immer noch etwas Wirkliches, und insofern ist auch der individuelle Schein ein reales Sein.

Zumal wenn wir uns auf körperliches Sein beschränken, ist die Trennung leicht durchzuführen. Wir glauben nicht nur, etwas real Seiendes zu sehen, wenn wir einer Sinnestäuschung unterworfen sind, sondern wir sehen wirklich etwas scheinbar Wirkliches. Aber die andern sehen es nicht. Diesen Schein, der im Gegensatz steht zu dem, was von allen wahrgenommen wird, wollen wir als individuell subjektiven Schein bezeichnen, um ihn von anderen Arten des Scheins zu unterscheiden. Er ist sozusagen der scheinbarste Schein, den es gibt, und er liegt am weitesten vom echten oder wahren Sein entfernt. Wo festgestellt werden soll, was real ist, wird man ihn unter allen Umständen ausscheiden wollen, es sei denn, daß man den individuell subjektiven Schein selber als Realität untersucht, was jederzeit möglich ist, da er ja Etwas und nicht Nichts darstellt.

Aber auch das reale Sein, das alle Subjekte wahrnehmen, kann selber wieder Schein sein im Gegensatz zu einem noch echteren oder wahreren realen Sein. So sehen wir alle einen graden Stab im Wasser gebrochen, tasten mit gekreuzten Fingern zwei Kugeln, wo faktisch eine ist, empfinden im Sommer einen Keller als kalt, der uns im Winter warm vorkommt, usw. Niemand kann sich dem entziehen. Das alles ist also nicht individuell, sondern allgemein, und doch muß dies Reale, das jedes Subjekt sieht oder tastet, Schein genannt werden. Es ist Schein nicht nur für das einzelne Individuum, sondern für alle Subjekte oder für das Gattungssubjekt. Der scheinbar gebrochene Stab ist faktisch gerade, es existiert nur eine Kugel, wo wir zwei tasten, usw. Daß wir es anders wahrnehmen, liegt wieder nur am Subjekt. Aber in diesem Falle nicht an dem einzelnen, sondern an allen, und daher wollen wir diesen Schein, um ihn von dem zuerst genannten zu unterscheiden, als allgemein subjektiven Schein bezeichnen.

Ihm haben wir dann das Reale gegenüberzustellen, das „objektiv" in dem Sinn genannt werden kann, daß es nicht allein unabhängig von diesem oder jenem einzelnen Individuum, sondern unabhängig von allen realen Subjekten überhaupt existiert, also auch vom Gattungs- oder Durchschnittssubjekt unbeeinflußt bleibt. Die Aufgabe der Wissenschaften vom realen Sein besteht darin, nicht nur vom individuell subjektiven zum allgemein subjektiven Sein, das auch Schein sein kann, sondern noch weiter zum objektiven Sein vorzudringen.

So haben wir also drei verschiedene Seinsbegriffe gewonnen, von denen die beiden ersten zugleich Schein bedeuten können. Vom dritten, dem objektiven Sein allein, wollen die Seinswissenschaften als dem „eigentlich" Realen oder Wirklichen handeln, soweit sie nicht auch den Schein als Schein betrachten und dann zugleich als „objektives" Sein behandeln. Für die empirischen Wissenschaften ist damit dann das Reich der Scheins- und Seinsbegriffe erschöpft.

Aber manche Denker halten die Reihe oder die Stufen des Seins hiermit nicht für abgeschlossen, und damit kommen wir zu einem Gebiet, das wir bisher absichtlich zurückstellten. Im Gegensatz zu den empirischen Forschern gibt es Metaphysiker. Sie wollen noch „hinter" die uns umgebende objektive Sinnenwelt zum Uebersinnlichen oder zum „Wesen" des Seins vordringen. Für sie ist daher auch das objektive Sein der Erfahrungswissenschaft nur Schein oder wenigstens „Erscheinung". Diese verbirgt das echte und wahre Sein. Sie gibt es nur für die Subjekte. So hält z. B. Schopenhauer alles, was in Raum und Zeit sich befindet und dem Satz vom Grunde

Digitized by Google

unterworfen ist, die natürliche und die geschichtliche Sinnenwelt, also das gesamte Material der Einzelwissenschaften, für bloße „Vorstellung", ja für eine Illusion oder für einen Traum, und das wahre oder echte Sein liegt als raum-, zeit- und grundloser „Wille" erst dahinter.

Dadurch entsteht ein neuer Begriff des realen Seins und dementsprechend ein neuer Begriff des Scheins, den auch die Erfahrungswissenschaften nicht zerstören, sondern den nur die Philosophie als Schein zu durchschauen vermag, um durch ihn hindurch zum endgültigen Sein zu kommen. Wir können dieses letzte Sein wegen seiner Losgelöstheit von j e d e m Subjekt nicht nur als das metaphysische, sondern auch als das a b s o l u t e bezeichnen oder es überobjektiv nennen, da ein Objekt seinem Begriff nach immer noch in einer Relation zu irgendeinem Subjekt steht. Wir haben die metaphysische Realität anfangs beiseite gelassen, weil ihre Existenz völlig problematisch ist, und wir uns nur an die Gegenstände halten wollten, die es zweifellos gibt. An dieser Stelle jedoch, wo es sich darum handelt, a l l e Begriffe des Realen kennen zu lernen und gegeneinander abzugrenzen, muß auch der Begriff einer metaphysischen Wirklichkeit seinen Platz finden.

Kurz, wir erhalten im ganzen vier Begriffe, von denen jeder folgende eine höhere Stufe des realen Seins bedeutet als der vorangehende, und von denen daher die drei ersten mit Rücksicht auf den folgenden immer Schein enthalten, weil noch zuviel Subjektives in ihnen steckt. Im Verhältnis zum Nichts ist schon der individuell subjektive Schein reales Sein, im Verhältnis zum allgemein subjektiven Sein dagegen Schein, während das allgemein subjektive Sein verglichen mit dem objektiven Sein zum Schein herabsinkt, und im Verhältnis zum absoluten Sein alle drei andern Arten des Seins bloßer Schein sind, so daß wir auch vom objektiven Schein reden müssen.

Diesen drei Scheinbegriffen entsprechen dann drei Begriffe von Subjekten, für die der Schein besteht: das einzelne individuelle Subjekt, das allgemeine Durchschnittssubjekt und das wissenschaftliche Subjekt der Erfahrung. Erst das Subjekt des Metaphysikers erkennt das absolute Sein, kommt dadurch aber zugleich in die eigentümliche Lage, sich als reales Subjekt selbst zu vernichten oder zum Schein verflüchtigen zu müssen. Erst wenn das gelungen ist, kann es keinen Schein mehr geben, der nur für ein Subjekt besteht.

Selbstverständlich bleibt das absolute Sein, im Vergleich zu dem alles andere Schein wird, auch in diesem Zusammenhang völlig problematisch, und zwar schon deswegen, weil jede Beziehung auf ein erkennendes Subjekt, das es als absolut begreift, dabei verschwinden oder weil das Subjekt sich wenigstens in Schein verwandeln soll. Doch kann der Begriff trotzdem als Begriff eindeutig bestimmt werden und als B e g r i f f also bestehen bleiben. Die drei andern Arten des Seins dürften zugleich mehr als Begriffe bedeuten. Die empirischen Seinswissenschaften fragen immer nach dem objektiven realen Sein und wollen es damit nicht nur vom individuell subjektiven, sondern auch vom allgemein subjektiven Schein trennen, die beide nicht nichts sind, sondern ebenfalls zum Realen gehören.

Digitized by Google

V.

Die Stufen des irrealen Geltens.

Diese Scheidungen enthalten wohl wenig, wogegen sich Einwände erheben lassen. Es sollte hier nur ausdrücklich an sie erinnert werden, da wir versuchen, nun auch die verschiedenen Begriffe des Wertes und der Geltung durch eine parallel gehende Betrachtung zu bestimmen. Hier läßt sich ebenfalls eine Stufenreihe aufzeigen, in der mit Rücksicht auf die Geltung des Wertes jedes Glied im Vergleich zum folgenden sich nicht als „wahrer" Wert, sondern als Scheinwert für ein Subjekt ohne „echte" Geltung darstellt, und zwar sind es wieder zum mindesten drei Stufen, die wir zu trennen haben, und zu denen endlich noch eine vierte, problematische Geltungsart kommt. Wir bezeichnen, um den Parallelismus hervortreten zu lassen, die Unterschiede in dieser Wertreihe mit denselben Namen wie die der Wirklichkeitsreihe, wenden also die Ausdrücke jetzt nicht auf real Seiendes, sondern auf irreal Geltendes an. Da die Betrachtung nichts anderes als Analogien hervorheben und so das Gemeinte verdeutlichen will, unterliegt die Terminologie keinem Bedenken.

Wir erhalten zuerst individuell subjektive Werte. Auch sie sind Werte und gelten, falls wir die Bedeutung der Worte weit genug nehmen, und es ist, wie wir gesehen haben, notwendig, die Namen in dieser Weise zu verwenden. Die individuell subjektiven Werte gelten im Vergleich zum Wert-Nichts, d. h. sie stellen im Verhältnis zu ihm noch immer ein positives Wert-Etwas dar. Aber sie gelten zugleich nur für dieses oder jenes Individuum, das sie wertet, nicht auch für die andern wertenden Subjekte, und insofern können wir von ihnen, ebenso wie wir früher den individuell subjektiven Schein nicht real seiend nannten, zugleich sagen, daß sie in einem engeren Sinn des Wortes nicht gelten oder nicht Werte sind. Es ist bei ihnen von bloßer Scheingeltung und von Scheinwert zu reden.

Wir haben dabei Werte im Auge, die an persönlichen Liebhabereien haften oder für bloße Launen gültig sind. Beispiele zu nennen, ist deshalb schwierig, weil allgemein bekannte Fälle, wie Werte, die man mit Fehldrucken von Briefmarken oder andern „Seltenheiten" verbindet, aus einem naheliegenden Grund über die rein individuell subjektive Wertsphäre schon irgendwie hinausgehen. Doch wird auch ohne Beispiele verständlich, was wir meinen. Bisweilen machen rein individuelle Wertungen Wirklichkeiten zu Gütern, und Werte, die gelten, gibt es dann nur insofern, als dieses oder jenes Subjekt sie wertet. Wir wollen, wie wir die Werte dieser Art individuell subjektiv nennen, auch von ihrer individuell subjektiven Geltung sprechen, um sie so in Parallele mit dem individuell subjektiven realen Sein von Sinnestäuschungen zu bringen. Sie sind abhängig von faktischen Wertungen, trotzdem aber selber nie bloßes Faktum, ja als Werte überhaupt keine Fakten, sondern irreal und geltend.

Ihnen stehen zweitens die allgemein subjektiven Werte gegenüber. Sie werden von allen Subjekten gewertet, und insofern kann man sagen, daß sie für alle Subjekte als Werte gültig sind. Sie nicht nur als Werte, sondern auch als geltend zu bezeichnen, wird man schon eher geneigt sein, obwohl ihre Geltung ebenfalls allein auf der Wertung realer Subjekte beruht und also vom realen Sein nicht minder abhängig ist wie die Geltung der individuell subjektiven Werte. Die bloß numerische Allgemeinheit der Subjekte oder deren tatsächliche Vielheit, von

Digitized by Google

der die Wertung ausgeht, kann keinen prinzipiellen Unterschied machen. Wollte man nur die von realen Wertungen unabhängige Geltung als geltend bezeichnen, so müßte man das Wort auch bei den allgemein subjektiven Werten vermeiden, und das wird wohl niemand wollen.

Solche Werte haften z. B. an der Nahrung, an gewissen mittleren Temperaturen, an sinnlichen Genüssen usw. Jeder wird von ihrer Geltung sprechen. In vielen Fällen geben Lustgefühle allen „normalen", d. h. durchschnittlich beschaffenen Subjekten von ihnen Kunde, und ein großer Teil von ihnen besteht aus Lustwerten. Ihre Geltung geht trotzdem nicht in der individuell subjektiven auf. Wir würden einen Menschen, der solche Werte nicht als Werte wertet oder als für sich geltend anerkennt, als Ausnahme bezeichnen, ebenso wie den, der den Gattungstäuschungen auf dem Gebiet des realen Seins nicht unterworfen ist. Freilich erstreckt sich die Ausnahmslosigkeit hier nicht so weit wie dort, weil niemand in der Weise zur Wertung eines Wertes „gezwungen" ist, wie er den graden Stab im Wasser gebrochen sehen muß, der objektiv wirklich nicht gebrochen ist. Aber dieser Umstand, der ein interessantes Problem einschließt (es ist das nie aus der Welt zu schaffende Problem der Freiheit), kann als für unsern Zusammenhang unwesentlich beiseite bleiben. Es genügt, daß wir feststellen: für jeden Hungrigen ist Speise immer ein Gut, d. h. eine Realität, an der ein irrealer Wert haftet, und dieser gilt für jedes beliebige hungrige Subjekt.

Selbstverständlich k ö n n e n die allgemein anerkannten subjektiven Werte inhaltlich zugleich mehr als nur subjektive Werte sein, ebenso wie das allgemein wahrgenommene subjektive reale Sein inhaltlich vielfach mit dem objektiven realen Sein zusammenfällt. Aber zu beachten bleibt: auch die allgemeine Subjektivität verbürgt für sich allein n u r Subjektivität, sowohl auf dem Realgebiet wie auf dem Wertgebiet, und insofern läßt sich der Parallelismus auch in dieser Hinsicht durchführen. Deswegen nennen wir die Geltung dieser subjektiven Werte, die jeder kennt, allgemein subjektiv, um sie sowohl von der individuell subjektiven Geltung als auch von der Geltung aller mehr als subjektiven Werte zu unterscheiden.

Doch gibt es denn in Wahrheit mehr als in diesem Sinn „allgemeine" Werte, oder erschöpft sich nicht vielleicht mit den zwei Wertarten schon das Gebiet des Geltenden? Beruht die allgemeine Geltung vielleicht immer auf der allgemeinen Anerkennung der vielen Subjekte, d. h. fällt sie mit der allgemein subjektiven Geltung zusammen?

Wir fragen, wie kaum ausdrücklich bemerkt zu werden braucht, damit nicht, ob der Wert mit der Wertung identisch ist und seine Geltung sich also in reale Anerkennung auflöst. Das geschieht nie. Wir wollen hier, wo wir möglichst voraussetzungslos vorgehen, nur feststellen, ob Werte unabhängig von jedem wertenden Akt gelten, oder ob es nach unserer Terminologie „objektive" Werte gibt. Genauer, wir fragen in diesem Zusammenhang nicht einmal danach, sondern suchen lediglich den B e g r i f f des objektiven Wertes zu bestimmen und zu zeigen, wie er sowohl von dem des individuell subjektiven als auch von dem des allgemein subjektiven Wertes getrennt werden muß. Das Wort „objektiv" bedeutet dabei selbstverständlich gerade nicht ein reales Objekt, wie bei den Begriffen im Gebiet des Existierenden, sondern soll nur die Unabhängigkeit der Geltung von allen sinnlich realen Subjekten hervorheben, damit der Parallelismus der Wirklichkeits- und Wertbegriffe auch terminologisch durchgeführt werden kann. Es ist also ein W e r t o b j e k t ge-

Digitized by Google

meint, das nicht real existiert, wohl aber gilt, auch wenn kein reales Subjekt es faktisch wertet oder anerkennt.

So kommen wir zu einer dritten Art von Werten. Den Begriff von ihnen muß man schon deshalb bilden, um die andern Arten, die nicht in diesem Sinn gelten, in ihrem Wesen zu verstehen. Wir werden allerdings, wenn wir dabei an theoretische Wertgebilde, also an den Sinn wahrer Sätze denken, zugleich nicht bezweifeln können, daß es solche Werte auch gibt. Der Wert der Nahrung zwar ruht auf der Wertung der Menschen, die Nahrung wollen, und so steht es mit allen Werten, die wir hedonisch nennen, vielleicht auch mit vielen andern. Dagegen vom Wert eines wahren Satzes nahmen wir das nicht an, und dabei müssen wir bleiben. Er braucht nicht nur nicht von allen anerkannt zu sein, um trotzdem „allgemein" zu gelten, sondern es braucht überhaupt niemand etwas von ihm zu wissen, und doch gilt er in dem Sinne, daß alle, die erkennen wollen, ihn anerkennen sollen.

Vielleicht wird man sich ferner auch schwer dazu entschließen, atheoretische Werte allein deswegen, weil sie nicht faktisch allgemein anerkannt sind, in das Gebiet der individuellen Launen zu verweisen, was man tun müßte, wenn es nur allgemein subjektive oder individuell subjektive Werte gäbe. Man wird also für ästhetische, ethische oder religiöse Werte nicht nur die Alternative der individuell subjektiven oder der allgemein subjektiven Geltung zugestehen, und dann bleibt nichts anderes übrig, als in einigen von ihnen ebenfalls objektive Werte zu sehen, die gelten, ohne daß sie gewertet werden. Doch die Frage, ob und wieweit es objektive Werte gibt, kann hier völlig offen bleiben. Mill meinte bekanntlich, der Satz, zweimal zwei ist vier, gelte wohl auf der Erde, d. h. werde hier allgemein als geltend anerkannt, aber niemand könne wissen, ob auf dem Jupiter nicht zweimal zwei fünf sei. Deswegen ist mit Rücksicht auf die Objektivität von Wertgeltungen Vorsicht am Platz.

Doch ist auch bei einem noch so vorsichtigen Denken die begriffliche Scheidung von subjektivem und objektivem Wert nicht anzufechten, und den Parallelismus mit den Stufen der Reihe des realen Seins kann man ebenfalls nicht in Frage stellen, denn eventuell kommen wir im Gebiet des real Existierenden über individuell subjektives und allgemein subjektives Sein auch nur begrifflich und nicht faktisch hinaus. Alles objektiv Reale, das unabhängig von wirklichen Subjekten besteht, für die es existiert, läßt sich, falls man nur guten Willen hat, leicht problematisch machen. Ja man wird eventuell behaupten, es dürfe nicht einmal ein allgemein subjektives reales Sein angenommen werden. Nichts sei real als das, was dem einzelnen Individuum real zu sein scheine. Behaupten läßt sich auf diesem Gebiet, wie die Geschichte der Philosophie lehrt, und wie man auch sonst feststellen kann, alles, so daß nur fraglich bleibt, wie weit Thesen, wie die angedeuteten, durchzuführen sind, und zu welchen Konsequenzen man dabei gelangt.

Davon sehen wir also ab, um lediglich die verschiedenen Begriffe der Werte oder des Geltens als verschiedene Begriffe und damit die Probleme als Probleme zum Bewußtsein zu bringen, die das aus real Existierendem und irreal Geltendem bestehende Weltall der Philosophie als universaler Wissenschaft stellt. Wir wissen jetzt, was die Worte „objektiv geltender Wert" im Unterschied vom individuell subjektiv und allgemein subjektiv geltenden bedeuten. Sogar um die Frage, ob ein Wert objektiv gilt, zu verstehen, oder um zu bestreiten, daß er objektiv gilt, muß man den Sinn der Worte kennen. Wir setzen also drei Wertbegriffe als drei Stufen der Geltung den drei Seinsbegriffen als den drei Stufen des realen Seins parallel und

Digitized by Google

sagen: falls es objektiv geltende Werte gibt, sind sie, ebenso wie die Wissenschaft vom Wirklichen das subjektiv Reale vom objektiv Realen trennt, durch eine Wertwissenschaft von den subjektiv geltenden Werten zu scheiden und als objektiv geltend in ihrem Wesen zu verstehen.

Dabei kann es, wie schon erwähnt, vorkommen, ja glücklicherweise tritt es auf dem theoretischen Wertgebiet nicht allzuselten ein, daß ein objektiv geltender Wert auch faktisch gewertet wird, eventuell sogar von allen realen Subjekten, in deren Bewußtsein er kommt, und dann fällt der Inhalt des objektiven mit dem des allgemein subjektiven Wert- oder Sinngebildes zusammen. Aus dem Inbegriff solcher Verbindungen von objektiver Geltung und wertender Wirklichkeit besteht im Verein mit sinnvollen realen Sätzen die Erkenntnis oder die Wissenschaft als reales Gut, in dem die Wahrheit, soweit sie bisher gefunden ist, sich verkörpert. Doch bleibt trotz der inhaltlichen Uebereinstimmung des objektiv Geltenden mit dem faktisch Anerkannten oder Gewerteten im faktischen Denken die formale Geltungsart unter allen Umständen verschieden, d. h. in keinem Fall ist es möglich, die objektive Geltung in die subjektive aufzulösen oder zu behaupten, die „allgemeine" Gültigkeit des Wertes sei nichts als die soziale Allgemeinheit seiner Anerkennung. Jede Theorie, die das Gattungssubjekt zum „objektiven" Wertmaßstab zu machen sucht, beruht auf einer unerträglichen Verwirrung der Begriffe.

Aus der allgemein subjektiven Geltung ist die objektive ebensowenig herauszuklauben wie aus der individuell subjektiven. Nur umgekehrt hat es einen Sinn, zu sagen: es solle das, was objektiv gilt, von allen anerkannt werden. Das subjektiv Geltende hat sich immer inhaltlich nach dem objektiv Geltenden zu richten [1]). Setzt man also objektiv gültige Werte voraus, so ist stets zu untersuchen, wie weit ihre allgemeine Anerkennung und dementsprechend die allgemein subjektive Geltung mit der objektiven, wenn auch nicht zusammenfällt, denn das ist unmöglich, so doch inhaltlich zusammenstimmt.

Denken wir wieder an den Parallelismus der Wirklichkeitsbegriffe mit den Wertbegriffen, dann können wir auch sagen: die allgemein subjektiven Werte sind als solche noch nicht die wahren oder die „echten". Sie können eventuell Scheinwerte sein, ebenso wie die allgemein subjektiven Wahrnehmungen des Realen noch nicht das objektive reale Sein zu enthalten brauchen. Erst die objektive Geltung hebt die Abhängigkeit des Geltens vom realen wertenden Sein der Subjekte oder die Gebundenheit des Sollens an das wirkliche Wollen auf, die eventuell seine Reinheit trübt, und macht z. B. auf theoretischem Gebiet das möglich, was wir wahre Sätze nennen. Daß Alle Nahrung werten oder sie als Gut anerkennen, an dem Werte haften, liegt an der Organisation der Subjekte, wie es auf dem Gebiet des wirklichen Seins

1) Dies Problem hat Bauch im Auge, wenn er (Festschrift für Volkelt) „Wahrheit" und „Richtigkeit" voneinander scheidet. Die Anknüpfung an die Metaphysik von Leibniz belastet die Trennung etwas und macht sie durch die Hineinziehung von „Wirklichkeit" und „Möglichkeit" nicht durchsichtiger. Abgesehen davon aber ist klar: die objektiv geltenden Urteile wären danach für sich betrachtet „wahr". Haben sie Anerkennung gefunden und gelten sie auch subjektiv, dann sind sie außerdem „richtig", weil die Anerkennung sich nach der objektiven Geltung richtet. — Die eingehendste und schärfste Trennung der verschiedenen Gegensatzpaare: Zutreffendheit und Irrigkeit, Richtigkeit und Falschheit, Wahrheit und Wahrheitswidrigkeit, wozu dann noch die übergegensätzliche Geltung als Wertmaß für die Gegensätzlichkeit kommt, findet sich bei Emil Lask, Die Lehre vom Urteil, 1912. An dies Werk wird alle weitere Urteilsforschung anknüpfen müssen. Es verarbeitet in gedrängter Form, was seit Platon über das Urteil gedacht ist, und führt die Gedanken in ungewöhnlich selbständiger Weise weiter.

Digitized by Google

an ihr liegt, daß wir einen graden Stab im Wasser gebrochen sehen. Dementsprechend haftet an der Nahrung noch kein objektiver Wert, der gilt ohne Wertung der realen Subjekte, während ein solcher Wert für den Sinn des Satzes: zweimal zwei ist vier, angenommen werden muß, falls es Erkenntnis geben soll, die wahr heißen kann. Nahrungswerte sind m. a. W. ebensowenig deshalb objektiv gültig, weil alle sie anerkennen, wie der gebrochene Stab im Wasser deshalb objektives reales Sein besitzt, weil alle ihn so als real wahrnehmen. Das allgemein Subjektive k a n n zwar auf beiden Gebieten inhaltlich mit dem Objektiven harmonieren, aber notwendig ist das weder auf dem einen noch auf dem andern Gebiet. Deshalb ist für die Geltung das Gattungs- oder Durchschnittssubjekt nie objektiver Wertmaßstab, sowenig wie es für das reale Sein objektiver Realitätsmaßstab werden kann.

Damit muß der Begriff des Wertproblems ebenso klar geworden sein, wie der des Wirklichkeitsproblems durch die Scheidung von realem Sein und realem Schein deutlich wurde. Die Wertlehre konstatiert, daß individuell und allgemein subjektive Werte gelten als Werte, die für einzelne oder für alle Subjekte gültig sind, und fragt dann, ob es außerdem Werte gibt, die sich in der Weise als geltend verstehen lassen, daß sie unabhängig von allen realen Subjekten Bestand haben, gleichviel ob sie faktisch gewertet werden oder nicht. Erst wo die Philosophie solche Fragen stellt, kann sie den Anspruch erheben, universal zu denken oder Wissenschaft vom Weltall zu sein.

Mit Rücksicht auf den Parallelismus der Stufen in beiden Gebieten bleibt endlich noch ein Punkt zu erörtern. Können wir für das Geltende auch einen vierten Begriff bilden, nämlich den des a b s o l u t e n Wertes, der sogar den objektiven noch zu einer Art Scheinwert herabsetzen würde, wie das absolute Sein die objektive Realität zur bloßen Erscheinung macht?

Vielleicht meint man, das sei von vornherein unmöglich, und zwar begrifflich widersinnig, also ausgeschlossen auch abgesehen von dem Zweifel, ob es absolute Werte gibt. In einem gewissen Sinn ist das richtig. Daß ein Wert als Wert in noch höherem Maße gilt als objektiv, können wir nicht einmal fingieren. In der objektiven Geltung ist bereits die höchste Stufe erreicht. Zwar kann man einen überindividuellen, göttlichen, transzendent realen oder absoluten Willen annehmen und dann sagen, daß alles „absolut" gelte, was er wolle und werte. Aber die Geltung der Werte selbst würde sogar dadurch als G e l t u n g nicht noch mehr gesteigert sein, denn die objektive, von jedem sinnlich realen Subjekt unabhängige ist bereits die „transzendente" Geltung. Wie soll dies Transzendente noch einmal transzendiert werden? Der absolute Wert müßte in Rücksicht auf seine Geltung inhaltlich und formal mit dem objektiven nicht nur zusammenstimmen, sondern auch zusammenfallen. Es gibt hier nicht zwei, sondern nur einen Begriff. Mehr als objektiv gelten kann kein Wert. Gilt er objektiv, so ist er schon losgelöst oder absolut, falls es ihn überhaupt gibt.

Es ist notwendig, dies mit Nachdruck zu sagen und damit jede Meinung abzulehnen, als müsse oder könne die objektive Geltung, um Geltung im höchsten Sinn zu sein, durch irgend etwas anderes erst gestützt werden, das über das Gebiet des Geltenden noch hinausweist. Auch hier ist eine Ansicht von Windelband zu bekämpfen. Wir müssen von ihr sprechen, gerade weil er viel zur Herausarbeitung der Wertprobleme getan hat, und man oft die Wertphilosophie an seinen Namen knüpft. Er meint: es „bedeutet doch gerade die Unabhängigkeit des Geltens von allen psychischen Vorgängen, in denen es anerkannt wird, ein Maß von eigenem

Digitized by Google

Bestande, für das wir kein besseres Wort haben, als höchste Wirklichkeit oder Realität. Daher bleibt es paradox, das Geltende als das Unwirkliche zu bezeichnen" [1]).

Hier sagen wir entschieden nein. Es ist umgekehrt nicht paradox, sondern logisch notwendig, das Geltende unwirklich zu nennen, falls man den Begriff des Geltens und des Wertes zur widerspruchsfreien Klarheit bringen will. Die Paradoxie entsteht vielmehr gerade dort, wo man für objektiv Geltendes ein Wort wie „höchste Wirklichkeit oder Realität" braucht. Ja, solange die psychischen Vorgänge, die den Wert werten oder das Gelten anerkennen, real heißen, scheint es unmöglich, den von ihnen unabhängig geltenden Wert ebenfalls real zu nennen. Tut man das, so wird damit nur der Unterschied des realen Seins vom geltenden Wert verwischt, ebenso wie dann, wenn man versucht, das subjektive Gelten in faktische Anerkennung aufzulösen. Wir behalten in beiden Fällen lediglich reales Sein übrig. Unter dieser Voraussetzung aber gibt es nur noch eine empirische Psychologie der Wertungen einerseits und eine Metaphysik der Werte andererseits, und wenn man wie Windelband in der Psychologie eine Spezialwissenschaft und in der Metaphysik ein „Unding" sieht, verliert eine „kritische" Philosophie, wie Windelband sie anstrebt, d. h. eine Wert- oder Geltungslehre als selbständige Disziplin jeden wissenschaftlichen Sinn.

Auch abgesehen davon geht es nicht an, das Geltende zuerst vom realen Sein zu trennen und dann zu sagen, es gehöre nun eigentlich doch zur „höchsten" Realität. Entweder fallen die Begriffe des Wertes und des realen Seins, der Geltung und der Wirklichkeit, auseinander, oder sie fallen nicht auseinander. Etwas Drittes gibt es nicht, und jede In-eins-setzung von Begriffen, die einmal getrennt sind, ist wissenschaftlich unausführbar oder wird paradox. So kann die Behauptung, der objektive Wert müsse, um mehr als subjektiv zu gelten, auf ein objektives reales Sein gestützt werden, nicht eine wissenschaftliche Lösung des Wertproblems sein. Der Begriff der objektiven, vom realen Subjekt unabhängigen Geltung bleibt vielmehr ebenso selbständig und klar wie der der objektiven Realität. Es sind lediglich unbegründete Denkgewohnheiten, die das verkennen lassen.

VI.

Das Problem der Metaphysik.

Trotzdem ist eine weitere Parallelisierung der Wirklichkeits- und Wertstufen möglich. Der Begriff der absoluten Realität war mit Rücksicht auf deren Existenz völlig problematisch, d. h. es handelte sich nur um den Begriff, und einen Begriff des Absoluten können wir in der Wertsphäre ebenfalls noch über den des objektiv Geltenden hinaus bilden, wenn es dabei auch nicht ganz ohne Paradoxie abgeht. Ja dieser Punkt hat für die Vollständigkeit der Weltallauffassung großes Interesse.

---

1) Einleitung in die Philosophie, S. 212. Vgl. über dieses letzte Werk Windelbands meine Schrift: Wilhelm Windelband, 1915. Ich habe dort S. 25 ff. begründet, weshalb ich von der „Einleitung" auch sonst abweichen muß. Sie scheint mir einige der tiefsten Gedanken Windelbands undeutlich zu machen. Man sollte sich, um Windelbands Ansichten kennen zu lernen, an seine „Präludien" halten. Freilich geben sie keinen in sich geschlossenen systematischen Gedankenzusammenhang, wie Windelband selbst hervorgehoben hat. Aber ein von Grund aus aufgebautes System der Wertphilosophie existiert bisher überhaupt nicht. Jedenfalls darf man es nicht in Windelbands Einleitung in die Philosophie suchen.

Digitized by Google

Von hier aus wird nämlich erst deutlich, was, wenigstens in einigen Fällen, die absolute „Realität" besagen will, und wie sie sich unserm Zusammenhang der Wert- und Wirklichkeitsstufen einfügt.

Man sollte zwar nicht, wie manche Metaphysiker es wollen, behaupten, die objektiven Werte dürften, um wahrhaft zu gelten, nicht „frei schwebend" bleiben, sondern müßten noch verankert werden in einem soliden realen Fundament, das sie trägt. Ein bloß reales Fundament würde, wie wir gesehen haben, die Festigkeit des Geltens über die vorausgesetzte Objektivität hinaus nie zu steigern vermögen. Wohl aber kann man glauben, die Geltung der Werte sei, nachdem sie einmal ohne jede Rücksicht auf Reales als objektiv und damit als im höchsten Sinne gültig verstanden ist, im Interesse eines sowohl umfassenden als auch einheitlichen Weltallbegriffs wieder mit dem realen Sein zu verbinden, und zwar so, daß ein Gebiet angenommen wird, in dem das, was objektiv gilt, in irgendeiner Weise zugleich das ist, was im höchsten Sinne real existiert. So allein scheint man nämlich zu einer in sich zusammenhängenden Welt zu kommen. Ihre beiden Seiten, die geltende und die reale, dürfen nicht auseinanderfallen.

In einer solchen Welt-Einheit wäre dann freilich sowohl der Begriff des Geltens als auch der der Realität notwendig ein anderer als der des objektiven Geltens und der der objektiven Realität, wie sie unabhängig voneinander bestehen, und die Ausdrucksweise bliebe also paradox, solange wir bei Gelten und bei Realität nur an die bisher erörterten Bedeutungen denken, die wir mit diesen Worten zu verbinden gewöhnt sind. Aber vielleicht läßt eine Paradoxie der Namengebung sich dort, wo die letzte Stufe der Erkenntnis des All betreten werden soll, nie ganz umgehen. Man könnte also sagen: wir müssen auch hier von Gelten und realem Sein reden, weil wir andere Worte nicht haben, um das Dritte und Letzte, das weder das Eine noch das Andere ist und doch zugleich beides vereinigt, zu bezeichnen. Wir meinen aber mit den Worten jetzt etwas anderes, als was sie üblicherweise sagen wollen, und das läßt sich dadurch rechtfertigen, daß wir sonst das Weltall überhaupt nicht einheitlich denken könnten, d. h. uns damit zufrieden geben müßten, daß es für immer in die zwei Gebiete des Wirklichen und des Geltenden, des realen Seins und der irrealen Werte gespalten bleibt.

Demnach wäre dann dies das Problem der Wissenschaft, die man Metaphysik nennt. Sie will nicht Wissenschaft vom realen Sein in der Art geben, daß sie dabei ein wertindifferentes Wirkliches erforscht, wie die von ihr sogenannte Erscheinungs- oder die Sinnenwelt es ist, sondern sie macht es sich zur Aufgabe, die gesamte Welt, in der es Wirkliches und Werthaftes gibt, einheitlich zu deuten, und sie sucht zu diesem Zweck, weil sie in der Sinnenwelt das, was sie erkennen möchte, nicht findet, nach etwas, was sie absolute oder „höchste" Realität nennt. Das Wort soll jetzt eine prinzipiell andere Bedeutung haben als dann, wenn wir es auf die sinnlich reale Welt beziehen, und es rechtfertigt sich, daß man ihm die neue Bedeutung gibt, weil so allein die Welteinheit gedacht und zum Ausdruck gebracht werden kann: man braucht ein Reales, welches zugleich werthaft ist. Von einer unklaren Vermengung des Wirklichen und des Wertes kann dabei keine Rede sein. Wir verwenden die Bezeichnungen Wert und Wirklichkeit lediglich deshalb, weil es keine anderen gibt. Wir müssen von dem sprechen, was die in der Erscheinungswelt stets getrennten Welten als ens realissimum und Wert aller Werte wieder miteinander vereinigt. Wir sagen daher, das Absolute sei sowohl Wert als auch Wirklichkeit, um durch scheinbare Paradoxie seine Ueberwirklichkeit und seinen Ueberwert kenntlich zu

Digitized by Google

machen. Dadurch, daß wir beide Begriffe auf denselben Gegenstand beziehen, wollen wir gerade klar machen, daß dieser sich prinzipiell von allen uns sonst bekannten Gegenständen unterscheidet. Auf diesem Wege allein kann die Metaphysik auch den Anspruch erheben, den Sinn der Welt und des Lebens zu deuten, und damit zur Grundlage einer umfassenden Weltanschauungslehre zu werden. Eine reine Wirklichkeitswissenschaft wäre dazu nicht tauglich. Sie muß, um als abschließende Lehre zugleich Sinnprobleme in Angriff zu nehmen, Reales und Geltendes in Eins zusammenfassen.

Solche Gedanken, die wir vorläufig nicht weiter verfolgen, wurden nur angedeutet, um zu zeigen: sie führen, sobald man sie in ihre Konsequenzen entwickelt, auch zu einer Scheidung des absoluten vom objektiven Wert. Die freischwebenden, objektiven Geltungen können nun ebensowenig wie die objektiv realen sinnlichen Wirklichkeiten genügen. Ferner zeigt sich, falls wir die metaphysischen Bildungen so verstehen, zugleich die große Bedeutung des Wertproblems für solche Systeme der Philosophie, die von den Worten Wert und Geltung oder von ihnen entsprechenden Ausdrücken keinen Gebrauch machen. Es ist damit der letzte Grund des metaphysischen Denkens aufgedeckt und als wertphilosophisch verstanden. Das Wertproblem und das Ungenügen an den bloß subjektiven Werten, gleichviel ob sie sich als individuell oder allgemein subjektiv darstellen, hat zu dieser Art Metaphysik geführt. Das wird besonders deutlich, wenn wir auf die Weltanschauungsmotive achten und damit die Metaphysiker besser zu verstehen suchen, als sie sich selbst bisweilen verstanden haben. Auch zu diesem Zweck war die Entwicklung der verschiedenen Wert- und Wirklichkeitsbegriffe notwendig.

Auf einige Beispiele, die das Gemeinte verdeutlichen, sei wenigstens kurz hingewiesen. Platon, der das Vorbild für alle spätere Metaphysik gegeben hat, wußte sich gegenüber dem Skeptizismus und Relativismus, zu dem der Subjektivismus seiner Zeit sich gesteigert hatte, nicht anders zu helfen als dadurch, daß er ein wirkliches Sein der Werte, eine Realität der Geltung annahm. So entstand die Ideenwelt als die absolute oder transzendente Wertwirklichkeit. Die Ideen konnten ihm nur helfen, wenn er in ihnen zur Realität gesteigerte Wertgeltungen sah. Weder die Erkenntnis noch die Sittlichkeit des Staates wäre auf die Ideenlehre als bloße Wirklichkeitslehre zu gründen gewesen. Wenn Lotze die Ideen als Welt des Geltens deutet, ist das historisch freilich nicht haltbar, denn Platon faßt sie nicht etwa nur als geltend im Unterschied vom realen Sein. Er versucht vielmehr, beides in ein Absolutes zusammenzuziehen. Aber die Ideen sind andererseits in der Tat auch nicht nur das Reale, sondern zugleich das Gute, das Schöne, das Wahre, das Göttliche, also Werthafte, und das Absolute muß daher mit paradox klingendem Ausdruck als Wertrealität oder als Geltungswirklichkeit verstanden werden, d. h. als ein Reich, von dem alles sinnliche Sein sowohl mit Rücksicht auf seine Wirklichkeit als auch auf seinen Wertcharakter einen schwachen Abglanz bildet.

Dieselbe In-eins-setzung von Geltung und Realität dürfte sich leicht für andere metaphysische Grundbegriffe nachweisen lassen. Doch sei nur noch an Spinozas „Substanz" erinnert, die zugleich Gott ist, also ebenfalls Wert und Wirklichkeit im Verein darstellt, und endlich denken wir noch einmal an Schopenhauers Weltwillen, von dem man auf den ersten Blick glauben könnte, daß auf ihn der hier entwickelte Begriff des Metaphysischen nicht passe. In Wahrheit ist auch er eine Wertrealität. Nur müssen wir sein Wertvorzeichen umkehren. Der objektive Unwert der Welt stand diesem Denker fest. Deshalb kam er zum Absoluten als einem schlecht-

Digitized by Google

hin sinnwidrigen und wertfeindlichen Willen, und es ist zugleich höchst charakteristisch, wie dieses metaphysische Welt-Unwesen oder die negative Wertwirklichkeit bisweilen in die positive Geltungswirklichkeit umzuschlagen droht.

Ein Urteil über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Lösung des Weltallproblems durch die Metaphysik des absoluten Wertes beabsichtigen wir an dieser Stelle nicht. Hier kam es allein auf die Klarlegung der verschiedenen Wirklichkeits- und Geltungsbegriffe an, und wenn man sie in ihrem Wesen verstanden hat, liegt die Frage nahe, ob das „metaphysische Bedürfnis", von dem heute wieder viel die Rede ist, sich nicht selber mißversteht, wo es glaubt, über die Philosophie der Werte und der Geltung zu einer Lehre vom ens realissimum h i n a u s gehen zu müssen. Der Ausdruck „höchste Realität" scheint für das Absolute doch nur deswegen gewählt zu sein, weil man mit diesem Wort eben „das Höchste" und das heißt den höchsten W e r t verbindet. Die Absicht der Metaphysiker ist jedenfalls in vielen Fällen auf eine G e l t u n g s steigerung mehr als auf eine Wirklichkeitssteigerung gerichtet, auch wenn ihnen das nicht ausdrücklich zum Bewußtsein kommt. Die Metaphysik des absolut Realen wäre demnach im letzten Grunde selber Wertphilosophie und hätte keine Veranlassung, vom „bloß" Geltenden oder von „bloßen" Werten geringschätzig zu reden. Darüber müßte sie gründlich aufgeklärt werden, was durch eine Darstellung ihrer verschiedenen Formen unter dem angedeuteten Gesichtspunkt zu geschehen hätte. Haben wir recht, so käme das Problem, ob man das letzte Prinzip im Realen oder im Geltenden suchen soll, auf einen Wortstreit hinaus. Für viele wird sich mit dem Namen der „Wirklichkeit" stets der Inbegriff aller Werte verknüpfen. Aus diesem Grunde allein werden sie sich nicht dazu entschließen können, den Ausdruck „real" für das Absolute zu vermeiden. Aber sie sollten sich nicht darüber täuschen, daß gerade sie es sind, die Wertphilosophie treiben, und daß der Inbegriff ihrer sogenannten „höchsten" Wirklichkeit auf das, was wir alle im Leben „wirklich" oder „real" nennen und damit den geltenden Werten entgegensetzen, in keiner Weise paßt.

Doch hier ist lediglich wichtig, zu sehen, wie das metaphysische Problem des absolut realen Seins mit Wertproblemen überhaupt zusammenhängt. Eine wertfreie Metaphysik dürfte nirgends großes Interesse erregen. Ja, es bleibt nicht viel vom absoluten Sein übrig, wenn man es jedes Wertes beraubt. Daß es „hinter" dem objektiv Realen liegt, sagt dann wenig. So ergibt sich, daß, falls ein absolut reales Sein überhaupt angenommen und mit Werten verknüpft werden soll, die dann ebenfalls absolut zu nennen sind, nur von den objektiv geltenden Werten aus auf eine absolute metaphysische Wertrealität geschlossen werden, nicht etwa vom absolut realen Sein aus die absolute Geltung der Werte gewonnen werden kann. Der Weg führt gerade in der Metaphysik vom irrealen Wert zur realen Existenz. Erst muß die objektive Geltung der Werte verstanden sein, die an sinnlichen Realitäten haften. Dann kann man die Frage stellen, ob es notwendig oder möglich ist, die geltenden Werte noch in einer metaphysischen Wertwirklichkeit zu verankern. Das Wertproblem geht also auch dem metaphysischen Wirklichkeitsproblem in jedem Fall v o r a n. Nur wo die objektive Geltung von Werten schon feststeht, hat es einen Sinn, zu sagen, die frei schwebenden Werte dürften nicht vom realen Sein getrennt bleiben, und daher sei die Annahme einer metaphysischen Realität der Werte unvermeidlich.

Diese Frage verfolgen wir jedoch nicht weiter. Wir wollten mit der Auseinanderhaltung der verschiedenen Wirklichkeits- und Wertbegriffe nur zum Bewußtsein

Digitized by Google

bringen, wie weit der Rahmen auszugestalten ist, falls der Begriff vom Weltall darin seinen Platz finden soll.

Wir fassen noch einmal alles zusammen. Wo es gilt, die Welt in ihrer Totalität zu begreifen, müssen wir die Gegenstände, die uns gegeben sind, zunächst in reale und irreale oder positiv gesprochen in wirkliche und geltende auseinanderlegen und dann mit Hilfe des Subjekt-Objekt-Verhältnisses innerhalb des Wirklichen und des Geltenden die Unterscheidungen in subjektive und objektive Realität wie in subjektive und objektive Geltung vollziehen. Betrachten wir auch die Verbindungen von Wert und Wirklichkeit, wie sie vorliegen, so ergeben sich eigentümliche Beziehungen zumal zwischen den wertenden Akten des Subjekts und den Werten selbst. Ist der Wert vom sinnlich realen Sein abhängig, so scheint er damit, wie z. B. der Lustwert, selbst versinnlicht zu werden. Diese Probleme hat man wegen der Enge des üblichen Geltungsbegriffs bisher nicht beachtet. Gilt der Wert dagegen objektiv, so entsinnlicht er zugleich den realen Akt des Wertens, der ihn erfaßt, ja es ist, wie wir sehen werden, möglich, die Entsinnlichung bis zur Entwirklichung des Stellung nehmenden Subjekts zu treiben, das dann schließlich nur noch ein ideales und formales, doch darum nicht überflüssiges Subjektkorrelat für das irreale Wertobjekt bedeutet. Davon ist später noch zu reden. Zur genaueren Formulierung der Probleme wird man endlich auch den Gegensatz von Form und Inhalt heranziehen müssen, um sowohl die Wirklichkeitsformen vom Wirklichkeitsinhalt, als auch die Geltungsformen vom geltenden Inhalt zu scheiden. Nicht nur die realen, sondern auch die geltenden Gegenstände stellen sich als Form-Inhalt-Beziehungen dar, wie wir das vom theoretischen Gegenstand überhaupt zeigen konnten. Immer ist in den Gegenständen das Eine mit dem Andern verbunden. Ueberall sind in der Welt Reales und Geltendes, Objekt und Subjekt, Inhalt und Form sowohl begrifflich zu trennen als auch aufeinander zu beziehen.

Jedenfalls haben wir die verschiedenen Verbindungen, die zwischen dem sinnlich real Seienden und dem unsinnlich irreal Geltenden auch abgesehen von jeder metaphysischen Annahme bestehen, zu untersuchen. Dann erst sehen wir alles, was es in der Welt gibt, in seiner Mannigfaltigkeit und können sicher sein, nichts übersehen zu haben, was auch zur Welt gehört. Schließlich werden wir uns vielleicht mit solchen Verknüpfungen von Wert und Wirklichkeit, bei denen (wie in den Gütern und in den Akten der Wertung) die letzten Elemente der Welt begrifflich auseinandergehalten werden müssen, nicht begnügen wollen, sondern nach einer unterschiedslosen Einheit der getrennten Reiche streben. Aber bei diesem Problem, das man der Metaphysik zuschiebt, spielt der Begriff des Wertes ebenfalls die entscheidende Rolle, und so dehnen sich auch unter diesem Gesichtspunkt die Wertfragen über viel größere Gebiete der Philosophie aus, als man gewöhnlich annimmt.

Das wird vollends deutlich, wenn man darauf achtet, wie sogar in das Problem, das sich scheinbar auf reine Wirklichkeiten bezieht, der Wertbegriff hineinragt. Der Gegensatz nämlich von Schein und realem Sein, den die Wissenschaften vom bloß Realen nicht entbehren können, dürfte sich ebenfalls leicht als theoretischer Wertgegensatz von objektiver Geltung dartun lassen. Alles in allem steht demnach fest: erst wenn jene aus Realem und Geltendem bestehende Mannigfaltigkeit der Welt begriffen ist, für die wir ein allgemeines Schema zu entwerfen versucht haben, hat es einen Sinn, nach der Welteinheit zu fragen, denn sie ist nur dann in Wahrheit W e l t einheit, wenn sie zugleich die Weltmannigfaltigkeit umschließt.

Digitized by Google

VII.

Die Philosophie als Wertlehre.

Hat man dies verstanden, so ergeben sich daraus weitere Aufgaben für die Philosophie. Vor allem muß sie nach Klarheit über das oft nicht beachtete oder in seiner Eigenart gänzlich verkannte Reich der Wertgeltungen suchen, die sich bei keiner universal gerichteten Betrachtung ignorieren lassen, und sich deshalb in einem ihrer grundlegenden Teile zur reinen Wertlehre gestalten. Sie hat die Wertprobleme für sich gesondert in Angriff zu nehmen, ehe sie nach der Verbindung des Geltenden mit der realen Seite der Welt fragt.

Diese Aufgabe muß sie sich auch stellen, um damit zur Weltanschauungslehre zu werden, die Klarheit über den Sinn des Lebens gibt. Sinnprobleme führen richtig verstanden immer auf Wertprobleme, denn den Sinn des Lebens deuten, heißt: die Werte zum Bewußtsein bringen, die ihm Sinn verleihen. Diese Aufgabe hat sich auch die Metaphysik gestellt, die, wie wir sahen, in ihren Hauptformen nicht eine Wissenschaft vom nur Realen sein will. Sie sucht vielmehr, wo sie sich selbst versteht, nach der Wertwirklichkeit, um so zugleich Einsicht in den Sinn der Welt und des Lebens zu bekommen. Es wird später zu fragen sein, ob eine solche Lehre nicht das Gegenteil von dem erreicht, was sie anstrebt, wo sie die objektiv geltenden Werte in eine transzendente Realität verlegt, also in der Tat das Transzendente noch transzendiert, indem sie den transzendenten Wert zu einem jenseits der Sinnenwelt liegenden absoluten Gut steigert. Hier ist die Wertwissenschaft vorläufig nur als der Teil der Philosophie zu begreifen, der alle metaphysischen Probleme beiseite läßt. Wir sahen bereits: zunächst hat man die objektive Geltung der Werte für sich zu verstehen, die an den empirischen Realitäten haften. Dann erst kann man fragen, ob es notwendig oder möglich ist, sie noch in metaphysischen Wertwirklichkeiten zu verankern. Das Wertverständnis bleibt grundlegend für jede wissenschaftliche Bearbeitung der Sinnprobleme des Lebens oder der allgemeinen Weltanschauung. Die Metaphysik ist deshalb im Aufbau des Systems cura posterior. Ja mit einer metaphysischen Vermengung der Begriffe des Wertes und der Wirklichkeit dürfen wir auf keinen Fall b e g i n n e n. Nur eine Wertphilosophie, die deren klare Scheidung ermöglicht, schafft damit die Voraussetzung und die Grundlage der w i s s e n s c h a f t l i c h e n Weltanschauungslehre.

Das also ist die Aufgabe, vor der wir stehen. Wir sind vom theoretischen Gegenstand überhaupt als der Form-Inhalt-Synthese überhaupt ausgegangen, haben dann real seiende und irreal geltende Gegenstände geschieden, in denen sich Inhalte mit den Formen der Wirklichkeit und des Wertes verbinden, und endlich gesehen, wie jede Gruppe in drei oder vier verschiedene Arten zerfällt. Die ersten drei Gruppen kann man zur Erfahrungswelt oder vom Standpunkte der Metaphysik aus zur „Erscheinung" rechnen, und die beiden letzten fallen dann eventuell in einem transzendenten Weltwesen zusammen. In dieser Vielheit von Begriffen ist alles unterzubringen, wovon wir überhaupt als einem Gegenstand des Denkens zu reden vermögen. Doch steht andererseits ebenso fest, daß durch die Scheidung dieser Weltallbestandteile nur das Weltall p r o b l e m geklärt, also noch nichts über eine besondere Richtung der Weltanschauungslehre entschieden ist. Der Fortschritt der Erkenntnis kann erst auf Grund einer Wertlehre erfolgen, die fragt, wieweit einerseits die Werte subjektiv gelten, d. h. auf menschlichen, eventuell allzu menschlichen Wertsetzungen

Digitized by Google

ruhen, wieweit also eventuell die Sinndeutung des Lebens sich in eine empirische Willenslehre auflöst, und wieweit andererseits Werte gelten, die sich nur als objektiv gültig, d. h. als unabhängig von menschlichen Satzungen und Willkürlichkeiten verstehen lassen. Alles andere muß sich darauf aufbauen.

Die grundlegenden Fragen sind also von einer Disziplin in Angriff zu nehmen, die das empirische Sein der faktischen Wertungen oder der realen Güter als bloßes Material benutzt, um an ihm die Mannigfaltigkeit der formalen Geltungen und der inhaltlich erfüllten Sinngebilde zu finden, und die zugleich vom metaphysischen, absoluten Sein der Werte noch absieht, sich also ausschließlich im Unwirklichen, gewissermaßen zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Realität bewegt. Die Aufgaben einer so verstandenen Wertphilosophie sind nun noch etwas genauer zu bestimmen, ehe wir die Stellung unserer Wissenschaft zur realen Seite der Welt und endlich zur letzten Weltallsynthese erörtern.

Die Wertlehre stellt das Problem, das aus der ersten Weltall-Synthese oder aus dem Subjekt-Objekt-Gegensatz hervorging, nachdem wir sowohl den Objektivismus als auch den Subjektivismus als unzureichend kritisiert hatten. Wo man nach der Stellung des Ich zur Welt fragt, ist damit immer auch der Sinn und die Bedeutung des Ich in der Welt gemeint. Jetzt läßt sich zunächst die alte Frage noch schärfer und umfassender formulieren. Es ist, wo man wissen will, was der Mensch in der Welt bedeutet, das Verhältnis des wirklichen Lebens zu den Wertgeltungen zu verstehen, denn dieses entscheidet über die Stellung des Menschen zur Welt und zum Leben. Wissenschaftliche Klarheit darüber ist allein auf Grund eines wissenschaftlichen Wertbewußtseins möglich. Der Zeitgeist, wie er im extremen Individualismus und Impressionismus oder in der modernen Lebensphilosophie zum Ausdruck kommt, stellt solche Fragen entweder überhaupt nicht ausdrücklich, oder wo sie ihm aufgedrängt werden, verneint er alle überindividuellen, übersubjektiven, objektiv geltenden Werte und kann dann zu einer positiven Antwort auf die Frage nach dem Lebenssinn überhaupt nicht kommen. Meist bleibt er in reiner Willkür der Wertsetzungen stecken oder endet mit einem Wertrelativismus, der lediglich durch Inkonsequenzen vom Wertnihilismus geschieden ist.

Das darf uns nicht irre machen. Mit einem negativen Dogmatismus ist wissenschaftlich nichts geleistet. Wir haben vielmehr auf Grund unseres umfassenden Weltallbegriffs unbefangen das Wertproblem zu stellen. Damit zunächst seine Unabweisbarkeit deutlich zutage tritt, sei noch einmal auf das besondere Gebiet hingewiesen, auf dem jeder Versuch, die objektive Wertgeltung zu leugnen, wissenschaftlich undurchführbar ist, weil er allem wissenschaftlichen Denken überhaupt den Sinn und die Grundlage rauben würde. Das ist im Prinzip von entscheidender Bedeutung.

Vielleicht wird man sagen: ethische, ästhetische oder auch religiöse Werte gelten nur soweit, wie sie von Menschen gewertet werden, und in einem gewissen Sinn, der später genau festzustellen ist, läßt eine solche Behauptung sich in der Tat nicht widerlegen. Es kommt darauf an, was man aus ihrer Unwiderlegbarkeit für Konsequenzen zieht. Gegenüber theoretischen Werten jedoch ist die Zurückführung ihrer Geltung auf eine empirische Willensgrundlage logisch widersinnig. Sie würde mit der Objektivität der theoretischen Werte zugleich alle Wirklichkeitswissenschaft aufheben. Die Geltung des Sinnes von Sätzen über das Reale läßt sich nicht von dem Willen realer Subjekte abhängig machen, sobald man diesen Sinn verstanden hat. Zumal der Sinn des Satzes, daß es einen realen Willen und

Digitized by Google

wirkliche Subjekte gibt, muß objektiv gelten, ehe man versuchen kann, Geltung auf diesen realen Willen zu stützen oder sie ihm immanent zu denken. Schon damit ist das wieder einmal zeitgemäße relativistische Wertdogma, nach welchem eine reale Wertung die Basis jeder Wertgeltung bildet, grundsätzlich zerstört und eine wichtige Weltanschauungsfrage im Prinzip entschieden. Jeder Gedanke an die Leugnung der objektiven Geltung des logischen Sinnes schließt die Voraussetzung ein, daß logischer Sinn objektiv gilt, und hebt sich damit selbst auf. Auf dem theoretischen Gebiet ist es jedenfalls unmöglich, die irreale, geltende Seite der Welt in Abhängigkeit von der sinnlich realen zu bringen, und so dem sinnlich Wirklichen im Weltallbegriff das Uebergewicht über alle Werte zu geben. Will man jedes Geltende auf real Seiendes stützen, dann muß man schon zu einer metaphysischen Realität greifen. Beschränkt man sich auf das reale Wollen der empirischen Subjekte, so kann von einer grundsätzlichen Priorität des Wirklichen vor dem Geltenden keine Rede sein. Der Versuch, das Wertreich zu einem unselbständigen Anhängsel des sinnlich Wirklichen zu machen, ist aussichtslos. Das theoretisch Geltende ist dem real Seienden mindestens ebenbürtig.

Ja, man muß noch einen Schritt weitergehen. Die Wissenschaft vom sinnlich Realen dringt, wie wir sahen, vom Schein zum realen Sein vor und kann ohne die Annahme, daß es objektives reales Sein gibt, nicht bestehen. Auch das allgemein subjektive reale Sein erweist sich für sie eventuell als Schein. Was steckt in diesem Gegensatz? Ist der Unterschied von realem Sein und Schein verständlich ohne die Annahme objektiver Wertgeltung? Der Schein besteht für ein Subjekt, das irrt, und das objektive reale Sein für ein Subjekt, das nicht irrt, sondern wahr denkt, wenn es etwas als objektiv seiend aussagt. Der Schein ist also das Ungültige und deshalb zu mißbilligen. Ihm muß ein Gültiges und deshalb Anzuerkennendes entsprechen. Ohne den Wertgegensatz von gültig und ungültig gäbe es keinen Unterschied von realem Sein und Schein. Der theoretische Wertgegensatz ist also dem Seinsgegensatz von realem Sein und Schein nicht nur ebenbürtig, sondern geht ihm sogar logisch voran.

Das kann man auch so zum Ausdruck bringen. Wir reden von „wahrem" oder „echtem" realem Sein, das wir erkennen wollen, im Unterschied von unwahrem oder unechtem, das Schein ist und daher unserer Erkenntnis nicht genügt. Ohne diese Voraussetzung gibt es keine Wissenschaft vom realen Sein. Echt und unecht aber bedeuten ebenso wie Sein und Schein ein Wertpaar, und der Wert, der ihm zugrunde liegt, muß objektiv gelten. Es ist nicht möglich, ihn auf einen sinnlich realen Willen zu stützen. Das Echte sollen wir wollen, weil sein Wert unabhängig von jedem realen Subjekt gilt. Der Wert gilt nicht etwa umgekehrt, weil alle ihn wollen. Den Schein sollen wir meiden, weil er ein objektiver Unwert ist. Er ist nicht etwa umgekehrt ein Unwert, weil alle ihn ablehnen. So kommen wir auch in der Wissenschaft vom realen Sein, sobald wir an ihre Voraussetzung denken, nicht über die Annahme objektiver Wertgeltungen fort. Ja, mit Rücksicht auf die Form Wirklichkeit, die wir einem Inhalt beilegen, hat das Wirkliche im Geltenden seine Grundlage. Die objektive theoretische Wertgeltung ist die Voraussetzung einer als objektiv real erkennbaren Welt. Soll also eine Synthese von Wirklichem und Geltendem vollzogen werden, so ist das nur vom Geltenden aus möglich. Die Wertgeltung besitzt hier den Primat. Wird sie nicht zugrunde gelegt, so gibt es keine Festlegung des objektiven realen Seins. Insofern kann man sagen: gäbe es keine irrealen Wertobjekte, so gäbe es auch keine Wirklichkeitsobjekte.

Digitized by Google

Andererseits darf man die grundlegende Bedeutung des Geltenden auch nicht überschätzen, d. h. so verstehen, daß darin bereits eine Lösung des Weltallproblems liege, und nun das Wirkliche gegenüber dem Werthaften seine Selbständigkeit einbüße. Lediglich die Anwendung der Wirklichkeitsform auf den Inhalt und die objektive theoretische Berechtigung, ein Erlebtes gegenüber dem bloßen Schein als real auszuzeichnen, setzt objektive Wertgeltung voraus. Nur für die Form Wirklichkeit kann man daher von einer übergreifenden synthetischen Bedeutung des Geltenden sprechen. Es muß so sein, weil alle Formen der Gegenstände zum Unwirklichen gehören, also auch die Form der Wirklichkeit davon nicht ausgenommen ist. Betrachten wir dagegen die inhaltlich erfüllten Gebilde, die realen auf der einen, die sinn- und werthaften auf der andern Seite, dann hat der erlebte Inhalt in der Form der Wirklichkeit, vorausgesetzt, daß er sie mit Recht trägt, oder daß das Wirklichkeitsurteil objektiv gilt, als Gegenstand unantastbare Selbständigkeit gegenüber jedem irrealen Sinngebilde, d. h. jedem erlebten Inhalt in der Form des Geltens. Ja, die Selbständigkeit des inhaltlich erfüllten Realen muß gerade dann erhalten bleiben, wenn erlebten Inhalten die Form der Wirklichkeit mit Recht zugesprochen und sie damit über den bloßen Schein erhoben werden sollen. Deshalb können wir ebensowenig daran denken, das inhaltlich erfüllte Wirkliche in Geltendes aufzulösen, wie das Sinn- und Werthafte zum sekundären Anhängsel der realen Welt herabzusetzen.

Kurz, real Seiendes und irreal Geltendes oder Wirkliches und Werthaftes stehen als inhaltlich erfüllte Gegenstände auf theoretischem Gebiet zunächst ebenbürtig n e b e n einander. Der zweite Weltallbegriff läßt sich weder in seiner Thesis noch in seiner Heterothesis erschüttern. Wir bleiben bei dem Einen u n d dem Andern, und nur das ist zugunsten der Wertwelt durch die Klarlegung des Wirklichkeitsproblems als eines formalen theoretischen Geltungsproblems entschieden, daß auf jeden Fall die Wertgeltungen der Sinngebilde, die an realen Gütern haften, einer besonderen, von jedem realen Sein absehenden Untersuchung unterzogen werden müssen, die sie in ihrer Selbständigkeit gegenüber allen subjektiven, d. h. bloß gewollten Werten zu verstehen sucht. Damit erweist sich eine reine Wertlehre für die Grundlegung der Philosophie von neuem als notwendig.

Ihre Bedeutung wird noch mehr zutage treten, sobald wir den zweiten Weltallbegriff mit dem ersten ausdrücklich in Beziehung setzen. Durch den schon erwähnten Umstand, daß nur Subjekte werten, ist das, was bei dieser Beziehung in Betracht gezogen werden muß, noch nicht erschöpft.

Die objektivierende Philosophie war mehr an dem Problem orientiert, was objektiv oder absolut real ist. Die subjektivierende zeigte sich mehr auf die Wertprobleme gerichtet. Sie mußten einander bekämpfen, solange sie beide Reales zu erkennen glaubten. Kommt es dagegen im richtig verstandenen Subjektivismus weniger auf Fragen des realen Seins als auf Wertprobleme an, dann hat er mit dem Objektivismus nicht mehr dieselbe Domäne, und der alte Streit läßt sich schlichten. Zwar nicht in der Weise, daß man den Objektivismus auf die Erscheinung beschränkt, während man dem Subjektivismus das Wesen der Welt anvertraut, sondern so, daß der eine die wirklichen Objekte, der andere die unwirklichen, geltenden Werte zum Gegenstand macht. Hat man das eingesehen, so darf man die gesamte Wirklichkeit der objektivierenden Betrachtung überlassen. Sie braucht, ja sie kann sich um Werte weder positiv noch negativ kümmern. Je konsequenter man dann das reale Sein objektiviert, um so reiner treten die Fragen nach der Wertgeltung

Digitized by Google

heraus, als die Probleme einer Wissenschaft von völlig anderer Art, die, worin sie auch bestehen mag, zwar gewiß nicht objektiviert, aber ebensowenig in dem früher angegebenen Sinn subjektiviert, also dem Objektivismus auch nicht ins Gehege kommen kann.

Die neue Situation wird deutlich, sobald wir wieder an den Willen denken, der im Subjektivismus eine große Rolle spielt. Wir sahen, weshalb die Einordnung des individuellen Willens in soziale Willenszusammenhänge oder in einen Weltwillen für die Sinnprobleme unfruchtbar bleiben muß. Diese sind Wertprobleme, und die bloße Erweiterung des Realen vermag niemals zur Wertgeltung zu führen. Der nach den Voraussetzungen des Subjektivismus überindividuelle Wille genügt zum Verständnis der objektiven Werte nicht. Er müßte auch übersubjektiv werden, und dafür gibt kein Subjekt als bloßes Subjekt ein positives Prinzip. Jetzt haben wir im Begriff des objektiven Wertes die für die Behandlung der Sinnprobleme nötige Willensergänzung. Ueberindividuell nämlich und zugleich übersubjektiv wird jeder Wille, insofern er objektiv gültige Werte will. Er ist damit, daß er objektiv Gültiges will, in gewissem Sinne selbst objektiv gültig geworden und hat so die allgemeine Bedeutung gewonnen, die aus einer quantitativen oder irgendeiner anderen Realitätserweiterung nie stammen kann. Er ist mehr als ein bloß psychischer, sinn-indifferenter, individueller Willensakt, von dem eine konsequente Wirklichkeitswissenschaft allein reden dürfte.

So spitzt sich auch für das philosophische, d. h. mehr als psychologische Willensproblem alles auf die Frage zu, ob es nur subjektiv geltende Werte gibt. Wenn ja, dann können wir lediglich vom individuellen Willen reden. Seine „Allgemeinheit" ist unter dieser Voraussetzung nicht mehr als gattungsmäßig, d. h. sie besteht in der faktischen Uebereinstimmung der von vielen oder allen gewollten Werte. Gelten dagegen Werte objektiv, dann darf man den Begriff eines allgemeinen Willens bilden, ohne damit so etwas wie einen Kollektivgeist, eine Volksseele oder einen göttlichen Willen, d. h. Gebilde annehmen zu müssen, die einerseits wissenschaftlich völlig problematisch, andererseits als bloße Erweiterungen des individuellen realen Subjekts für die Sinndeutung doch unfruchtbar sein würden. Ein objektiv gültige Werte wollender, übersubjektiver Wille ist unanfechtbar, insofern er als Realität empirischer und individueller Wille der einzelnen Subjekte bleibt, und die objektive Geltung des Wertes, den er will, verleiht ihm trotzdem zugleich einen überindividuellen, ja übersubjektiven Charakter. Darin haben wir alles, was der Subjektivismus, falls er seine letzten Motive richtig deutet, anstrebt, ohne es auf seinem Wege jemals erreichen zu können. Der Wert wird nicht überindividuell durch einen überempirischen Willen, sondern der Wille wird überindividuell durch die objektive Geltung des Wertes, den er in sich aufnimmt. Zugleich ist so alles Geheimnisvolle und Rätselhafte aus dem Begriff des „allgemeinen" Willens geschwunden und trotzdem alles gewonnen, was die Weltanschauungslehre braucht, um dem individuellen Willen einen überindividuellen Halt zu geben.

Zunächst kann wieder die Beziehung auf den theoretischen Wert die Bedeutung eines solchen, nicht auf subjektivierendem, sondern auf wertphilosophischem Wege gewonnenen Willensbegriffs klar machen. Setzen wir Wahrheit als objektiv gültig voraus, wie jeder wissenschaftliche Mensch es tut, so wird der Wille, der sie will, also jeder wissenschaftliche Wille, obwohl er als empirische Realität ein psychischer, sinnlich realer Akt des individuellen Subjekts bleibt, trotzdem zugleich überindividuell durch das Wollen des objektiv gültigen Wertes und bekommt

Digitized by Google

dadurch auch übersubjektiven Charakter. Als Wahrheitswille hat er selbst objektiven Sinn.

Doch wird ein anderes Beispiel das, was gemeint ist, mit Rücksicht auf den Unterschied des objektiven besonders vom allgemein subjektiven Wert vielleicht noch besser erläutern, indem es uns zwei Arten von Allgemeinheit des Willens, die bloß gattungsmäßige, noch sinnfremde und die „echte", d. h. sinnvolle Allgemeinheit auseinanderhalten lehrt. Rousseau trennte volonté de tous und volonté général, und viele bis auf die Gegenwart sind ihm darin gefolgt. Der Wille aller Einzelnen ist noch nicht der Gemeinwille, auf den es im Staatsleben ankommt. Zur vollen Klarheit hierüber wird man jedoch ohne Einsicht in die verschiedenen Arten der Geltung nicht kommen, und die fehlt meist auch bei Rousseaus Nachfolgern. Begriffe vom Realen helfen hier für sich allein nicht weit. Wir können, um Rousseaus Scheidung verständlich zu machen, sagen: der Wille aller will nur allgemein subjektive Werte, die gelten, weil alle sie wollen, und diese Allgemeinheit genügt im Staatsleben nicht. Der echte Gemeinwille entsteht erst, wenn objektiv geltende Werte gewollt werden, und er ist dadurch prinzipiell dem Willen aller überlegen. So eröffnet sich wenigstens ein Weg zur einwandsfreien Formulierung dieser viel behandelten Probleme.

In ähnlicher Weise ließe sich überall mit Hilfe objektiver Werte ein Willensbegriff bilden, den wir für die Deutung des Lebenssinnes brauchen, und den der voluntaristische Subjektivismus trotz seiner wissenschaftlich bedenklichen Annahmen allgemeiner Realitäten vergeblich zu verstehen sucht. Wir halten uns dabei streng an die empirischen Realitäten des individuellen Wollens als an die einzigen, die wir als Realitäten kennen, und gewinnen doch einen echten Allgemeinwillen, der nicht nur überindividuell, sondern auch übersubjektiv ist. Der Hinweis darauf mag als Probe gelten für die Tragweite einer Wertlehre, die objektive Werte in ihrer übersubjektiven Geltung zu verstehen sucht. Das alte Willensproblem auf dem Boden des Subjektivismus ist unlösbar. Für das neue eröffnet sich der Blick auf die Möglichkeit einer Lösung, und der Grund dafür liegt in dem neuen, umfassenderen Weltallbegriff. Wir müssen auch hier die alten engen Kategorien verlassen. Die Wertgeltungen, auf die alles ankommt, liegen weder im Gebiet der Objekte noch in dem der Subjekte, falls wir uns auf die früher angenommene Bedeutung dieser Worte beschränken. Sie gehören weder zur Außenwelt noch zur Innenwelt, weder zur realen Natur noch zum realen Geist, weder zur Tat noch zum Leiden, weder zum Willen noch zur Vorstellung. Sie sind eben Unwirkliches. Damit verschwinden auch die alten Weltanschauungsgegensätze im Rahmen des neuen Weltallbegriffs. Mit ihm und mit der Behandlung von Wertproblemen durch eine verstehende reine Wertlehre ergeben sich in jeder Hinsicht neue Möglichkeiten.

Das zeigt sich auch darin, daß die alten Argumente des Objektivismus gegen den Subjektivismus ebenso wie die des Subjektivismus gegen den Objektivismus nicht mehr gelten. Jetzt müssen vor allem die Anklagen des Subjektivismus gegen die objektivierende Auffassung verstummen, daß durch die Einordnung des Subjekts in die Natur oder in den geschichtlichen Zusammenhang der Sinn des Lebens vernichtet werde, denn diese Einordnung betrifft allein das Reale, vermag also an der Geltung der Werte nichts zu ändern, falls die Werte überhaupt objektiv gelten, und ist das nicht der Fall, dann hilft auch der Subjektivismus über die Sinnlosigkeit des Lebens nicht hinweg. Der Wille, der objektive Werte will, bleibt ein sinnvolles Gebilde selbst dann, wenn die Psychologie ihn in einen Komplex von Vorstellungen

Digitized by Google

auflöst, also als „Willen" zerstört. Die Frage nach dem Recht einer solchen Auflösung hat für die Philosophie keine prinzipielle Bedeutung mehr, sondern enthält lediglich ein spezialwissenschaftliches Problem. Sie bezieht sich auf das psychisch real Seiende und seine Erklärung. Ebenso ist die objektivierende kausale Auffassung bei der Behandlung jedes wirklichen Materials im Recht, solange sie sich darauf beschränkt, festzustellen, was real ist, und wodurch es geworden ist oder wird.

Zugleich ist der Objektivismus jetzt eingeschränkt auf einen Teil der Welt, auf das Wirkliche, wie es abgesehen von Wert und Bedeutung besteht. Eine Weltanschauungslehre kann diese Betrachtung daher nie geben, und sie darf man auch nicht von ihr verlangen. Je konsequenter wir Wert- und Wirklichkeitsprobleme scheiden und bei der Sinndeutung uns nicht an eine Wissenschaft vom real Seienden, sondern an eine Wertlehre halten, um so sicherer verschwindet das alte Entweder-Oder und damit zugleich jeder Gedanke an eine doppelte Wahrheit. Die notwendige Verschiedenheit der realwissenschaftlichen und der wertwissenschaftlichen Betrachtung geht ja nicht mehr auf dasselbe Material. Wir kommen also nie zu zwei Auffassungen desselben Stoffes, die einander widersprechen können, sondern zu zwei Gedankenreihen, die einander ergänzen, und die, nachdem jede in ihrem Wesen verstanden ist, zu gegenseitiger harmonischer Durchdringung zu bringen, die abschließende Aufgabe der Philosophie bildet. Alle früheren Alternativen haben auf dem Boden einer Trennung des Realen vom Geltenden und ihrer Verweisung an verschiedene Wissenschaften ihre philosophische Bedeutung als Weltanschauungs-Gegensätze verloren.

Das wird besonders klar, wenn wir nicht allein an den Lebenssinn des einzelnen Menschen, sondern an die sozialen Gebilde denken. Wir haben früher bei der Kritik der an dem Subjekt-Objekt-Gegensatz orientierten Philosophie darauf hingewiesen, wie vor allem das Verständnis für die gesellschaftlich-geschichtliche Existenz der Menschen durch eine einseitig objektivierende Weltanschauung bedroht ist. Der Einzelne kann seinem Leben allenfalls einen hedonischen Zweck abzugewinnen suchen, den keine Weltanschauung zu beeinträchtigen vermag, aber das soziale Ganze, das weder Lust noch Unlust fühlt, erschien völlig sinnlos, falls es nichts anderes als ein kausal notwendiges reales Objekt darstellt. Jetzt muß sich zeigen, wie wenig gerade für den sozialen Menschen der alte Streit bedeutet, der sich um Subjekt oder Objekt dreht, und wie hier alles auf die neue Art der Fragestellung sich zuspitzt, die auf Grund des neuen Weltallbegriffs das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit ins Zentrum stellt.

Der Mensch, der in einen gesellschaftlichen Zusammenhang hineinwächst, in bestimmten Kulturzielen groß wird und an der Kultur seines Volkes oder an der der Menschheit arbeiten will, braucht danach allein zu fragen, welche Werte durch die Kulturentwicklung in Gütern verwirklicht werden, und ob sie Werte von objektiver Geltung sind. Was aus dem realen Sein der Kulturzusammenhänge wird, wenn die Wissenschaft sie objektiviert, ist gleichgültig, sobald die Werte des Kulturlebens und Strebens feststehen. Ob insbesondere die menschliche Geschichte sich im räumlichen Zentrum oder in irgendeinem beliebigen Winkel der Außenwelt abspielt, ob sie eine größere oder eine kleinere Spanne Zeit erfüllt, ob die Erde als Schauplatz aller Geschichte im Verhältnis zur Totalität der Körperwelt mehr oder weniger ausgedehnt ist, das alles kommt nicht in Betracht, wo es sich um den Sinn und die Bedeutung des geschichtlichen Kulturlebens handelt. Diese hängen ausschließlich von der Beziehung ab, in der sie zu Werten und zu deren Verwirklichung

Digitized by Google

in Gütern stehen. Werden durch die historische Entwicklung Träger echter, objektiv gültiger Werte hervorgebracht, dann haben die sozialen Wesen Ziele, denen sich zu widmen, unter allen Umständen lohnend ist, und die ihr Leben objektiv bedeutungsvoll machen, gleichviel, wo und wann es sich abspielt, und woher es stammt. Nicht das Wirklichkeitsproblem der Natur, sondern das Wertproblem der Kultur ist wichtig, und dieses kann nur von einer Wertlehre im Rahmen des neuen, nicht auf das Reale eingeschränkten Weltallbegriffs in Angriff genommen werden.

Dies ist auch in noch anderer Hinsicht bedeutsam. Mit dem Hinweis darauf, daß gerade die Kulturprobleme nicht Subjekts-, sondern Wertprobleme sind, ist der Begriff des Wertproblems selbst geklärt und näher bestimmt. Es wird damit nämlich zugleich das Material bezeichnet, das wir brauchen, um die zunächst abstrakt und formal gestellte Frage inhaltlich zu erfüllen. Im Kulturleben tritt uns eine Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Wert- und Sinngebilde entgegen, von denen einige jeden erwachsenen, vollsinnigen Menschen angehen, und denen er eine mehr als bloß subjektive Bedeutung beilegt. Ziele und Zwecke von vielerlei Art geben dem Wollen und Handeln des Kulturmenschen die Richtung. Wir alle stehen in sozialen Zusammenhängen, die wir pflegen, und unser Verhältnis zu ihnen wird nicht durch ihre bloße Existenz, sondern dadurch bestimmt, wie wir sie werten. Liebe und Freundschaft, Ehe und Familie, wirtschaftliche und staatliche Organisationen, Nation und Menschheit sind solche sozialen Kulturgüter, in die wir uns verwoben finden, und nach deren objektivem Sinn wir fragen, sobald wir über unsere Stellung zur Welt nachdenken. Hier wird daher die Trennung von objektiver und subjektiver Geltung der Werte wichtig. Dasselbe gilt von weiten Gebieten des künstlerischen und des religiösen Lebens, und noch vieles andere außer dem wissenschaftlichen Forschen, das ebenfalls ein Kulturgut ist und sich der Verwirklichung des Wahrheitswertes in der Erkenntnis widmet, gehört in diesen Zusammenhang. Doch kommt es vorläufig auf eine vollständige Aufzählung der atheoretischen Werte und Güter, in denen philosophische Geltungsprobleme stecken, noch nicht an. Nur ein kurzer Hinweis auf Beispiele sollte dem Begriff des objektiven Wertes, den die Wertlehre zum Problem zu machen hat, mehr Fülle und Inhalt geben. Solange von Wertproblemen im allgemeinen die Rede war, konnte das für die Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie fremdartig oder zum mindesten allzu abstrakt klingen. Daß jedoch gewisse Kulturprobleme wie die der Kunst oder der Religion oder der Sittlichkeit zu den philosophischen Fragen gehören, ist allgemein anerkannt.

So können wir den aus dem Gegensatz von Subjekt und Objekt hervorgegangenen vieldeutigen Antagonismus von Natur und Geist durch den von Natur und Kultur ersetzen, wobei wir unter Kultur das wertbehaftete und mit Rücksicht auf die Geltung der in ihm verkörperten Werte fragwürdige, unter Natur das wertindifferente Sein verstehen. Dann dürfen wir sagen, daß das Sinnproblem des Lebens in der Frage nach dem Verhältnis der Kultur zur Natur besteht. Dieser Gegensatz ist so betrachtet nur eine besondere Anwendung des Gegensatzes von realem Sein und irrealem Gelten auf unser Leben, und er liegt, richtig verstanden, ebenfalls jenseits von Subjekt und Objekt im Gebiet der neuen Weltallsynthese. So wird die Stellung der Philosophie zur irrealen Seite der Welt, d. h. zu den geltenden Werten, näher bestimmt, und damit tritt zugleich die Bedeutung zutage, welche die reine Wertlehre für die Behandlung der Weltanschauungsprobleme besitzt.

Im Anschluß an den Begriff der Kultur, in welchem die Probleme der objektiven Geltung enthalten sind, ist endlich noch ein Punkt ausdrücklich zu erörtern. Die

Digitized by Google

Bedeutung der Wertlehre für die Behandlung der objektiven Wertgeltung darf auch nicht überschätzt oder nicht in einer falschen Richtung gesucht werden. Bei der Zurückweisung des Wertsubjektivismus und Relativismus beschränkten wir uns absichtlich auf das wissenschaftliche Gebiet und damit auf den theoretischen Wert der Wahrheit. Die Annahme ihrer bloß subjektiven Geltung erwies sich als logisch unmöglich [1]). In welchem Sinne diese Beschränkung eine Notwendigkeit war, darüber muß ebenfalls von vornherein Klarheit herrschen.

Wer unbezweifelbare objektive Werte in dem Sinne verlangt, daß ihre von jedem Subjekt unabhängige Geltung sich beweisen oder rational begründen läßt, muß nicht allein mit dem Gebiet der theoretischen Werte beginnen, sondern kann in einem gewissen Sinne auch nicht darüber hinausgehen wollen. Die objektive Geltung ethischer, ästhetischer, religiöser und anderer atheoretischer Kulturwerte ist jedem wissenschaftlichen Beweise entzogen. Das läßt sich leicht aus dem Wesen und der Eigenart der atheoretischen Werte verstehen. Wäre ihre Geltung theoretisch begründet, so hörte sie damit auf, atheoretische Geltung zu sein. Wir hätten das Atheoretische auf Theoretisches zurückgeführt oder ihm eine theoretische Geltung untergelegt und es damit genau so weit, wie es in seiner objektiven Geltung bewiesen ist, in Theoretisches verwandelt. Wir würden also die ethischen, ästhetischen und religiösen Werte, welche die Wertlehre gerade in ihrer Eigenart im Unterschied von den theoretischen zu verstehen hat, dadurch, daß wir sie theoretisch begründeten, mißverstehen, ja in dem, was ihr atheoretisches Wesen gegenüber den theoretischen Werten ausmacht, vernichten. Deshalb kann niemand einen Beweis oder eine logische Begründung für die objektive Geltung der atheoretischen Werte wollen, der ihre Eigenart versteht.

Es ist auffallend, daß darüber noch Zweifel herrschen, d. h. daß man noch fragt, ob nicht auch atheoretische Wertgeltungen sich theoretisch beweisen lassen. Darin, daß man das versucht, sind lediglich Reste eines Intellektualismus zu konstatieren, der sonst für überwunden gilt. Gegenüber diesem Problem gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder erkennt man Güter lediglich soweit als „echte" Güter an, als sich in ihnen zugleich theoretische Wahrheit verkörpert, und dann mag man auch an das sittliche, künstlerische und religiöse Leben, wie manche Philosophen es getan haben, einen theoretischen Wertmaßstab anlegen oder für die Werte, die ihm Sinn verleihen, einen Beweis ihrer objektiven Geltung verlangen. Das gibt die Weltanschauung des Intellektualismus, von der im ersten Kapitel die Rede war [2]). Oder man sieht ein, daß der theoretische Wert lediglich ein Wert unter anderen Werten ist, und daß es daher nicht angeht, Sittlichkeit, Kunst und Religion mit Rücksicht auf ihren theoretischen Wahrheitsgehalt zu werten. Dann aber muß man auch auf einen theoretischen Beweis für die objektive Geltung der atheoretischen Werte verzichten. Eine dritte Möglichkeit besteht nicht. Die atheoretische Eigenart von Werten betonen und zugleich die theoretische Begründung ihrer objektiven Geltung verlangen, wäre in sich widerspruchsvoll.

Zugleich sollte die Eigenart der atheoretischen Werte anerkannt werden und damit die Möglichkeit einer rein intellektualistischen Auffassung ausgeschlossen sein. Freilich verstehen wir, daß man trotzdem vielfach an ihr festhält. Es liegt dem Philosophen als dem theoretischen Menschen katexochen nahe, seine eigene Tätigkeit zu überschätzen und dann in einer Theorie des Lebens zugleich den Sinn

1) Vgl. oben S 144.
2) Vgl. oben S. 29.

Digitized by Google

des Lebens überhaupt zu sehen. Die Welt der Wissenschaft wird leicht zu einer bloß wissenschaftlichen Welt, und zwar nicht allein in dem Sinn, daß sie wissenschaftliche Formen annimmt, wogegen nichts zu sagen ist, sondern daß sie auch einen rein wissenschaftlichen Inhalt erhält. Für Platon wurde der allgemeine Begriff, der Logos, zum wahrhaft Seienden, und der allgemeinste Begriff, dem sich alles unterordnen läßt, zum Inbegriff nicht nur des Wirklichen, sondern auch des Guten. Das hat fortgewirkt, ja färbt heute noch die Werte logisch. Für Aristoteles setzte sich das höchste Ideal der wissenschaftlichen Erkenntnis in den Begriff der Gottheit und der einzigen vollkommenen Realität um, so daß die Dinge ein Stufenreich bildeten und um so realer wurden, je mehr das Erkenntnisprinzip, die logische Form, den eigentlich nicht wirklichen Stoff durchdrang. Für Spinoza war der Sinn der Welt, wie bereits erwähnt, der amor intellectualis dei, der wiederum mit dem höchsten Erkenntnisideal, der cognitio intuitiva, zusammenfiel, und der Mensch konnte daher nichts besseres tun, als sich in das rein theoretische Anschauen Gottes, des denkbar umfassendsten Allgemeinbegriffs zu versenken. Sogar für Kant, der sonst weit über den Intellektualismus hinausgeschritten war, wurde das rein problematische Gegenstück der höchsten intellektuellen Vollkommenheit oder des intellectus archetypus, das noumenon, zum Ding an sich, und alles menschliche Streben schien, wenigstens hin und wieder, auch bei diesem Denker unvollkommen, weil es nicht durch Erkenntnis jenes rein problematischen Etwas den Sinn der Welt zu erfassen vermochte [1]).

Kurz, wir sehen bei vielen Philosophen die intellektuellen Werte, als sei dies selbstverständlich, an die Spitze aller Werte gestellt, und die größten Schwierigkeiten entstehen daher, sobald den andern Seiten des Menschen und den andern Werten in dem philosophischen System ebenfalls ihr Recht werden soll. Doch muß es gelingen, sie zu überwinden, sobald man erkannt hat, daß sie lediglich aus einer rationalistischen Einseitigkeit des Wertens stammen, und gerade die Einsicht, daß auch das rein theoretische Erkennen auf einem Wert, nämlich dem der Wahrheit, beruht, wird hier weiterhelfen. Ist das theoretische als ein wertendes Verhalten mit dem übrigen Leben, das von andern Werten geleitet wird, auf eine Linie zu stellen, dann kann nicht verborgen bleiben, wie wenig Grund man hat, den Sinn des Lebens überhaupt mit dem des Erkennens zu identifizieren. Dann wird man das religiöse, ethische oder ästhetische Leben und die Werte, auf denen es beruht, nicht entweder herabsetzen oder so intellektualisieren wollen, daß sie ihre eigenartige Bedeutung verlieren. Ein universal gerichtetes Denken muß unbefangen auch das atheoretische Werten in seiner Eigenart anerkennen und die atheoretischen Werte, die es leiten, in ihrem Unterschied von den theoretischen verstehen. Geschieht das aber, dann wird man auch keine theoretische Begründung mehr für die Geltung a l l e r Werte versuchen.

Andererseits wäre es jedoch ebenso verkehrt, nachdem man die Eigenart der atheoretischen Werte erkannt hat, trotzdem n u r das theoretisch Begründbare für o b j e k t i v gültig zu halten und daraus dann wertrelativistische oder skeptische Konsequenzen für das ethische, ästhetische oder religiöse Leben zu ziehen. Man muß sich vielmehr klarmachen: ist das Atheoretische nicht theoretisch zu s t ü t z e n,

1) Hier habe ich einige Sätze meinem Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung entnommen. Vgl. 2. Aufl. 1913, S. 599 f. Die Gedanken waren für diesen Zusammenhang unentbehrlich, und eine bessere Formulierung als die dort gegebene ist mir nicht gelungen.

Digitized by Google

dann läßt es sich in seiner Geltung auch nicht theoretisch erschüttern. Dem Versuch, es mit logischen Argumenten anzufechten oder ihm die objektive Geltung abzusprechen, liegt vielmehr genau dieselbe Unklarheit über sein Wesen und seine Eigenart zugrunde wie dem hoffnungslosen Unternehmen, es theoretisch zu unterbauen. In beiden Fällen identifiziert man die theoretische Geltung mit der objektiven Geltung überhaupt, und man sollte einsehen, daß eine solche intellektualistische und rationalistische Voraussetzung, die über das Gebiet des Theoretischen hinausgreift, sich jeder wissenschaftlichen Begründung entzieht. Sie beruht auf einem Akt einseitiger und enger rationalistischer Wertung und ist daher in der wissenschaftlichen Philosophie, die universale Betrachtung anstrebt, sorgfältig zu meiden. Der Versuch einer Relativierung aller atheoretischen Werte stammt aus einem Rationalismus mit umgekehrtem Vorzeichen. Erst dann hat man den Rationalismus in Wahrheit überwunden, wenn man die atheoretischen Wertgeltungen, trotz ihrer theoretischen Unbegründbarkeit, theoretisch zu verstehen vermag.

Endlich ist es auch undurchführbar, eine Theorie der Werte auf die theoretisch beweisbaren Werte zu beschränken und sich im angeblichen Interesse eines rein theoretischen Verhaltens um die atheoretischen Geltungen, weil sie theoretisch weder zu begründen noch in ihrer Objektivität anzutasten sind, überhaupt nicht zu kümmern. Das wäre eine andere Art der Horizontverengerung, die ebenfalls der universalen Tendenz jeder echten Philosophie widerstreitet. Zur wissenschaftlichen Klarheit über den ganzen Menschen und den Sinn seines ganzen Lebens gehört das Verständnis auch der atheoretischen Werte, deren objektive Geltung theoretisch nicht begründbar ist. Man muß nur das theoretische Wertverständnis des Atheoretischen scharf von der atheoretischen Wertung trennen. Dann wird man, um wahrhaft umfassend zu denken, das Atheoretische ebenso wie das Theoretische zum Gegenstand der Theorie machen, ohne dabei die atheoretische Geltung in irgendeiner Hinsicht als Geltung zu leugnen. So allein bleibt man sowohl theoretisch als auch universal. Kurz, man darf in der wissenschaftlichen Wertlehre weder im rationalistischen noch im skeptischen Sinn das objektiv Geltende mit dem theoretisch Geltenden identifizieren, sondern man hat gerade das atheoretisch Geltende in seiner theoretischen Unbegründbarkeit zu verstehen. Erst dadurch kommt man zu einer wahrhaft umfassenden und zugleich streng wissenschaftlichen Betrachtung der ganzen Welt und des ganzen Lebens.

Wie eine Theorie der atheoretischen Werte möglich ist, die sie in ihrer Eigenart und Geltung bestehen läßt, oder wie wir zur wissenschaftlichen Klarheit über die objektiven und subjektiven Geltungen im außerwissenschaftlichen Leben kommen, läßt sich jedoch nur im Zusammenhang mit einer Behandlung der besonderen atheoretischen Werte sehen [1]). Vorläufig war lediglich auf die Bedeutung einer Wertlehre für die Weltanschauungsfragen überhaupt hinzuweisen, d. h. zu zeigen, wo die richtig verstandenen Weltanschauungsprobleme liegen, und warum sie nur mit Hilfe einer reinen Wertlehre in Angriff zu nehmen sind.

Der Gedanke, daß atheoretische Werte sich theoretisch weder begründen noch in ihrer Geltung anfechten lassen, wirft ferner Licht auf einen andern vielfach erörterten und ebenfalls schon im ersten Kapitel gestreiften Punkt, der für die Gestaltung der Wertlehre wichtig ist. Die Beschäftigung mit außerwissenschaftlichen Werten gilt oft für unwissenschaftlich, und zwar gerade dort, wo man eingesehen

1) Vgl. darüber das siebente Kapitel, in welchem ein System aller Werte theoretisch so begründet wird, daß auch die atheoretischen Werte in ihrer Eigenart unangetastet bleiben.

Digitized by Google

hat, daß ihre Geltung sich niemals beweisen läßt. Darin findet man dann einen Grund, sich als theoretischer Mensch mit ihnen überhaupt nicht zu beschäftigen. Man meint, der Philosoph höre dadurch, daß er von der Geltung ethischer, ästhetischer oder religiöser Werte spricht, auf, Mann der Theorie zu sein. Er werde zum Propheten, der Weltanschauung predige, statt sich auf Erkenntnis zu beschränken. Im atheoretischen Wertgebiet gibt es nichts zu erkennen, also gehört es nicht zur Wissenschaft. Dieser Gedanke führt bisweilen zu dem Versuch, die Philosophie auf Logik und Erkenntnistheorie zu beschränken, um ihr dadurch den Charakter der reinen Theorie zu bewahren.

Solche Tendenzen beruhen auf einem Mißverständnis. Von einer Alternative: Beschränkung auf theoretische Werte oder Prophetentum kann keine Rede sein. Wissenschaftliche Klarheit auch über die atheoretischen Werte liegt vielmehr jedem Prophetentum so fern, daß sie das einzige Mittel ist, die Philosophie, die Weltanschauungsfragen behandelt, vor dem Verfall in unwissenschaftliches Prophetentum zu schützen.

Es kommt vor, daß Denker die Beschäftigung mit allen atheoretischen Werten ablehnen und gerade dann, weil sie sich nicht klar darüber geworden sind, wo überhaupt Werte vorliegen und welchen Charakter sie besitzen, für eine außerwissenschaftliche Weltanschauung eintreten, um so implicite die Geltung atheoretischer Werte zu verkünden. Jedes Wertprophetentum dieser Art wird um so sicherer durchschaut und damit in der Wissenschaft unschädlich gemacht, je mehr man sich die Mannigfaltigkeit der atheoretischen Werte zum ausdrücklichen Bewußtsein bringt. Erst auf Grund einer umfassenden, auch das Atheoretische in seiner Eigenart aufklärenden und in seiner theoretisch unbegründbaren Geltung verstehenden Wertlehre ist es möglich, zu einer streng wissenschaftlichen Weltanschauungslehre zu kommen, denn erst wenn man a l l e Werte als Werte verstanden hat, kann man sich mit Erfolg davor hüten, einseitig für besondere Werte einzutreten. So wird die Philosophie als Wertlehre zum Feind jedes Wertprophetentums. Oft leidet unsere Wissenschaft daran, daß man gewiße Wertgeltungen für allzu selbstverständlich hält oder überhaupt nicht weiß, daß man mit Wertvoraussetzungen arbeitet. Nur wenn man über alle Werte zur wissenschaftlichen Klarheit gekommen ist, vermag man zu scheiden zwischen dem, was eine theoretisch begründbare Behauptung enthält, und dem, was als Produkt einer außerwissenschaftlichen Wertung und Weltanschauung darüber hinausgeht.

Das kann man auch noch in anderer Weise zum Bewußtsein bringen. Wegen des Stoffes, den die Philosophie als Wertlehre hat, wird für ihren Charakter als Wissenschaft die persönliche Haltung des Philosophen wichtig. Jeder bewußten Tätigkeit auf geistigem Gebiet liegt nämlich ein bestimmtes P a t h o s zugrunde, und auch von ihm muß der wissenschaftliche Charakter der Philosophie abhängen. Begriffe von Wissenschaften sind ja immer Begriffe von Aufgaben. Daher ist bei der Begriffsbestimmung der Philosophie danach zu fragen, welche Ziele sie sich setzt. Diese Zielsetzung aber hängt von dem Pathos ab, das den Philosophen beherrscht. Welches ist in der Wertlehre das universal-wissenschaftliche oder das philosophische Pathos?

Wir können, um hier zur Klarheit zu kommen, an Ausführungen des ersten Kapitels anknüpfen und dann drei Arten von Pathos unterscheiden. Das eine ist das intellektualistische, wie es z. B. Spinoza zeigt. Er will Weltanschauung lehren, d. h. den Sinn des gesamten Lebens deuten, ohne die theoretische Sphäre dabei

Digitized by Google

zu verlassen. Er muß so denken, denn seine weltanschauliche Wertung fällt mit der Forderung einer Alleinherrschaft der theoretischen Betrachtung zusammen. Diesem theoretischen Pathos des Intellektualismus steht das a n t i theoretische schroff gegenüber. Reine Erkenntnis gilt ihm gerade als Feind dessen, was wahrhaft wertvoll ist und den Sinn des Lebens ausmacht. Gleich im Eingang dieses Buches sind wir in Nietzsche, Oskar Wilde und Kierkegaard solchen antitheoretisch gerichteten Denkern begegnet. Endlich aber gibt es noch ein drittes Pathos, das gewissermaßen in der Mitte liegt. Es setzt die Trennung von atheoretischer und theoretischer Wertung in der Weise voraus, daß beide als gleichberechtigt anerkannt werden: die theoretische Wertung innerhalb der Wissenschaft, die atheoretische im übrigen außerwissenschaftlichen Leben. Das liegt im Geist der Philosophie Kants, so wenig sich leugnen läßt, daß noch mancherlei Rückfälle in die einseitig rationalistische Art des Wertens bei Kant zu finden sind. Allseitigkeit der Wertung, die dies Pathos fordert, kommt in den bekannten Worten zum Ausdruck: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könne die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren." Wo solche a l l s e i t i g e Wertung herrscht, wird man verlangen, daß der Forscher als Forscher nur die theoretischen Werte werten, die Wertung der atheoretischen Werte dagegen z u r ü c k h a l t e n und dem außerwissenschaftlichen Leben überlassen soll.

Der Mensch, der zu Weltanschauungsfragen Stellung nimmt, tut gut, sich darüber klar zu werden, zu welchem Pathos er sich bekennt. Sonst schwebt er in Gefahr, prinzipienlos zu werden. Will er ein wissenschaftlicher Forscher sein, so kann er das antitheoretische Pathos nicht zu dem seinigen machen, denn damit würde er den Sinn seiner eigenen theoretischen Untersuchung aufheben. Auf dem Boden einer antitheoretischen Weltanschauung, wie Nietzsche sie vertritt, gibt es keine Theorie um der Theorie willen. Der Theoretiker der Weltanschauungen hat also zwischen dem intellektualistischen Pathos, das einseitig ist, und dem allseitigen Pathos zu wählen. Die bewußte Entscheidung aber hängt von einem geklärten Wertbewußtsein ab, und wo dies sich herausbildet, kann der Philosoph sich nur noch bemühen, als Philosoph so allseitig wie möglich zu werden. So bleibt für ihn nur eine Möglichkeit: das einseitig theoretische Pathos hat er ebenso wie das antitheoretische zu meiden.

Das zeigt von neuem, was die Theorie der Werte für die Behandlung philosophischer Weltanschauungsfragen bedeutet. Eine Wissenschaft von den Weltanschauungen, die sich von jedem Prophetentum freihält, ist allein auf Grund einer umfassenden Theorie der Werte möglich. Weltanschauungen beruhen durchweg auf Wertungen, die wissenschaftlichen auf theoretischen, die prophetischen oder außerwissenschaftlichen auf moralischen, ästhetischen, religiösen, vitalistischen usw. Die Werte, die für die Weltanschauungen maßgebend sind, muß daher die Theorie der Weltanschauungen in ihrem Sinn und in ihrer Eigenart theoretisch verstehen. Das ist um so notwendiger, als die Vertreter der Weltanschauungen sich über die Art ihrer Wertungen oft im unklaren befinden und besonders nicht wissen, was davon außertheoretisch ist, sich also jeder wissenschaftlichen Begründung entzieht. Hier wie überall ist von der Wissenschaft begriffliche Klarheit zu schaffen. Alle die ver-

Digitized by Google

schiedenen Wertbegriffe hat die Philosophie zu bestimmen, voneinander zu trennen und schließlich ein System aufzustellen, in dem sie alle geordnet ihren Platz finden. So allein kann sie zur Klarheit über den Sinn des Lebens kommen und damit die Aufgabe lösen, die alle Philosophen sich gestellt haben. Darum ist einerseits allseitiges Wertverständnis von der Philosophie zu verlangen, und zugleich darf man ihr andererseits mehr als theoretisches Wertverständnis nicht zumuten. Sonst könnte sie nicht Wissenschaft bleiben. Um des theoretischen Wertes willen, in dessen Dienst sie sich stellt, hat sie jede außertheoretische Wertung zu meiden. Damit ist sowohl die Notwendigkeit einer umfassenden Theorie der Werte begründet als auch zugleich die Ablehnung jeder Einmischung atheoretischer Wertungen gerechtfertigt, mit der wir unsere Untersuchung begannen, als wir die moralistischen, ästhetisierenden und religiösen Ansprüche an die Philosophie zurückwiesen, die zur Bekämpfung des Systems als unmoralisch, häßlich oder irreligiös führen.

Vielleicht wird die Einschränkung auf ein rein theoretisches Verständnis der atheoretischen Werte und die Ablehnung alles Wertprophetentums manchen enttäuschen, der von der Philosophie so etwas wie eine „Anweisung zum seligen Leben" erwartet. Solche Anweisung kann nun einmal die Philosophie als Wissenschaft nicht geben. Sie bleibt auf theoretische Klarheit über das Atheoretische beschränkt und wird in dieser Beschränkung ihre Meisterschaft zu zeigen haben. Sie muß es auch jedem überlassen, aus der Klarheit, die sie schafft, für seine Person die praktischen Konsequenzen zu ziehen. Damit hat sie als Wissenschaft nichts mehr zu tun. Möglich bleibt es selbstverständlich, daß die theoretische Klarheit über das Atheoretische in dem „lebendigen" Menschen, dessen Leben stets eine unzerstörbare „Einheit" der verschiedensten Wertungen darstellt, über das Theoretische hinaus auf die außerwissenschaftliche Weltanschauung wirkt, und nach solchen Eventualitäten wird schließlich auch die Philosophie fragen, um darüber ebenfalls zur theoretischen Klarheit zu kommen. Sollte sich aber feststellen lassen, daß ein theoretisches Wissen über den Sinn des Lebens zugleich mehr als theoretische Bedeutung besitzt, so bliebe das vom wissenschaftlichen Standpunkt aus doch immer ein Nebenerfolg, mag er auch vom Standpunkt des ganzen Lebens noch so erfreulich sein, und auf keinen Fall dürfen derartige Nebenerfolge in das Programm aufgenommen werden, wenn es gilt, die Philosophie als Wissenschaft von den Wertgeltungen zu bestimmen. Die Rede, daß die Philosophie mehr geben solle als wissenschaftliche Klarheit, ist entschieden abzuweisen. Ihr Ziel darf nur theoretisches Wertverständnis auf Grund einer Theorie aller Werte sein. Dies Pathos der Pathoslosigkeit, wie man es nennen kann, ist auch fast allen großen Philosophen eigentümlich. Der Umstand, daß viele Philosophen — nicht alle — mehr als Theorie oder Betrachtung gegeben und ausdrücklich die Konsequenzen ihrer Theorie für das Leben gezogen haben, ändert an der Bestimmung der wissenschaftlichen Aufgaben der Philosophie nichts. Philosophie heißt ursprünglich Wissenschaft, und es ist ein Mißbrauch, diesen Namen für Bestrebungen zu verwenden, deren Schwerpunkt außerhalb der Wissenschaft liegt. Allenfalls wäre es möglich, zwischen wissenschaftlicher und überwissenschaftlicher Philosophie zu scheiden. Wir haben hier jedoch nur die wissenschaftliche Philosophie im Auge, und ihr theoretischer Charakter ist gerade bei ihrer Bestimmung als Wertlehre zu betonen. Lediglich im Interesse wissenschaftlicher Klarheit wird die Besinnung auf alle Wertgeltungen verlangt. Je weiter diese Besinnung fortschreitet, um so deutlicher muß jedes Wertprophetentum sich durchschauen und damit in der Wissenschaft meiden lassen.

Digitized by Google

VIII.

Der kritische Subjektivismus.

Bei der Gedankenentwicklung wurden bisher die großen Denker früherer Zeiten nur gelegentlich erwähnt und ein Eingehen auf die Vergangenheit unserer Wissenschaft unterlassen. Das war notwendig, denn die absolut wichtige Frage, was richtig ist, hat gegen die immer nur relativ wichtige Frage, was die Philosophen einst gedacht haben, zurückzutreten. Oft überwuchert die historische Interpretation in unzulässiger Weise das systematische Interesse. Mit der Klarheit über die Wertprobleme aber sind wir jetzt soweit gekommen, daß es sich empfiehlt, auch die Beziehungen unserer Gedanken zur philosophischen Vergangenheit zu berücksichtigen. Besonders ist die vielfach verbreitete Meinung zu zerstören, als sei die Bestimmung der Philosophie als Wertlehre der Einfall einer „Schule" der neuesten Zeit. Es haben vielmehr alle Philosophen, selbst wenn sie es nicht wußten, sich mit Wertproblemen beschäftigt, und auch die Tendenz, sie ins Zentrum der Philosophie zu stellen, ist nicht etwa erst in unseren Tagen entstanden. Sie liegt, wenn nicht den Worten, so der Sache nach bereits der Kantischen Philosophie oder dem Kritizismus zugrunde, und darauf zu achten, ist um so wichtiger, als bei Kant diese Tendenz sich zugleich mit einem eigenartigen Subjektivismus verknüpft. So kann man schon von hier aus, wenigstens vorläufig, das Verhältnis des ersten zum zweiten Weltallbegriff verstehen. Wir werfen daher einen Blick auf die Kantische Philosophie mit Rücksicht darauf, wie in ihr unsere beiden Weltbegriffe zueinander in Beziehung treten.

Kant suchte und fand die Objektivität in der Subjektivität. Mit dieser Wendung läßt sich das neue „kopernikanische" Grundprinzip des Kritizismus am kürzesten zum Ausdruck bringen. Früher glaubte man, die Erkenntnis des Subjekts richte sich nach den unabhängig davon existierenden, fertigen Gegenständen. Jetzt heißt es, die Gegenstände haben sich nach der Erkenntnis des Subjekts zu richten. Soll in solchen, der Absicht nach paradox klingenden Sätzen ein positiver, widerspruchsfreier Sinn stecken, so bedürfen sie einer genauen Bestimmung mit Rücksicht auf den Begriff des S u b j e k t i v e n. Sonst kann durch die kantische Philosophie, der es vor allem auf die Begründung der Objektivität als allgemeiner Gültigkeit ankam, einem zügellosen Subjektivismus im Sinne der individuellen Willkür Tür und Tor geöffnet scheinen. Das ergibt sich aus unserer Kritik des Subjektivismus [1]).

Zunächst: was ist unter Kants Subjekt n i c h t zu verstehen? Die „rationalistische" Metaphysik, in der Kant aufgewachsen war, hatte sich ihm als „Dogmatismus" enthüllt und bot seinem Denken keinen festen Halt mehr. Das Subjekt, das er in den Mittelpunkt der Welt stellte, konnte also keine metaphysische „Seele" sein. Doch ist das nur die eine Seite der Sache. Auch den „Empirismus" oder Positivismus seiner Zeit, wie er ihm besonders in David Hume entgegentrat, mußte Kant als Basis der Philosophie ablehnen, denn dieser Weg schien ihm, konsequent zu Ende gedacht, zum „Skeptizismus" zu führen. Das Subjekt, welches das Gebäude seines Denkens tragen sollte, durfte also auch nicht als das Ich der Erfahrung oder als ein psychisches Gebilde verstanden werden. So erhalten wir eine geschichtliche Bestätigung unserer früheren systematischen Kritik der subjektivierenden Philosophie.

1) Vgl. oben zweites Kapitel, S. 90 ff.

Digitized by Google

Hat man das eingesehen, so wird Kants Subjekt für jeden, der nur Begriffe von wirklich Seiendem zu bilden gewöhnt ist, zu einem schweren Problem. Da das körperliche Ich der Physiologie selbstverständlich ebensowenig wie die Seele der Metaphysik und das Subjekt der empirischen Psychologie in Frage kommt, ist die Subjektivität, welche die Objektivität begründen soll, nicht mehr im Wirklichen zu finden, denn andere als sinnliche (physische oder psychische) und übersinnliche (metaphysische oder metapsychische) Wirklichkeiten kennen wir nicht. Der Versuch, Kants „transzendentale Apperzeption" oder sein „Bewußtsein überhaupt" als Realität zu bestimmen, ist auch deswegen abgeschnitten, weil das apriori oder die „Voraussetzung" der Wirklichkeitserkenntnis gesucht wird, und diese nicht in einem Teil des als wirklich Erkannten bestehen kann. Dann wäre sie gerade nicht „Voraussetzung" aller Wirklichkeitserkenntnis. Dem Realen in seiner Totalität ist somit ein „Ideales" als prinzipiell davon verschiedenes neues Reich gegenüberzustellen, das, selbst nicht wirklich, erst den letzten „Halt" auch der Wirklichkeitserkenntnis bildet. Ohne Annahme irgendeines Irrealen gibt es jedenfalls keine „Transzendentalphilosophie", da sie im Sinne Kants weder Psychologie noch Metaphysik sein darf, also nur ein unwirkliches „Material" haben kann.

Aber auch diese Einsicht genügt nicht, um das zu verstehen, worauf es ankommt. Der Begriff des „Idealen" bleibt als der einer bloßen Negation der metaphysischen und empirischen Realitäten leer. Sehen wir uns nach positiven Bestimmungen für das „Transzendentale" um, so müssen wir dabei, falls wir im Zusammenhang mit Kant bleiben wollen, den Inhalt der Erkenntnis zunächst beiseite lassen. Er stammt nicht aus dem Subjekt, und ihm fehlt auch, solange er für sich betrachtet wird, jede Objektivität. Diese steckt vielmehr nach Kant erst in den „Formen", mit denen das Subjekt ihn auffaßt, und deren Wesen offenbart sich vielleicht am unzweideutigsten, wenn wir an den Begriff der „Regel" denken. Die „Beziehung auf einen Gegenstand" tut nach Kants ausdrücklicher Erklärung nichts anderes, „als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen". Was heißt das? In der Regel klingt der Begriff einer Norm, einer Vorschrift, eines Gesollten an, und eine Regel, die wie hier weder auf den realen Willen eines psychischen, noch auf den eines metaphysischen Subjekts gestützt werden kann, muß begründet sein in einem geltenden Wert.

So ist das alte ontologische Gegenstandproblem schon durch Kant in ein Geltungs- oder Wertproblem verwandelt. Aus dem Entgegenstehen des real Seienden ist, um einen Ausdruck von Lask zu verwenden, ein Entgegengelten geworden. Auch in diesem Zusammenhang scheint kein Terminus geeigneter als der Ausdruck Wert, um das Unwirkliche oder Ideale positiv zu bezeichnen, sei es auch nur, weil durch ihn klar wird, welch radikalen Umschwung in den alten Denkgewohnheiten Kants Lehre bedeutet. Wertfragen, die man sonst für außertheoretisch oder „praktisch" hielt, sind jetzt auch dort zu stellen, wo man früher nur Wirklichkeitsfragen sah, und wo in der Tat rein theoretische Probleme vorliegen.

Das Problem der Objektivität gewinnt nun folgende Gestalt. Man muß die bloß „subjektiven", d. h. die nur vom empirischen Subjekt gewollten oder gewerteten Werte, deren Geltung allein auf dem Akt der Wertung beruht, von den „objektiven" Werten trennen, die gelten unabhängig davon, ob reale Subjekte sie anerkennen oder nicht. Wollte man diese Trennung zugunsten eines allgemeinen Wertrelativismus vermeiden, so würde man damit den Begriff der

Digitized by Google

Wahrheit als den eines „objektiv" geltenden Wertes aufheben, und das führt zum logischen Widersinn.

Macht man aber die Trennung, dann und nur dann kann man, wie Richard Kroner es getan hat[1]), jedenfalls für das theoretische Gebiet, zwischen einem „guten" und einem „schlechten" Subjektivismus scheiden, in dem Sinne, daß allein der gute fähig ist, Objektivität zu begründen. Es entsteht nämlich nun als Ideal der Erkenntnis der Begriff eines Subjekts, das nur objektiv geltende, in sich ruhende Werte anerkennt, und damit wird sofort verständlich, wie sich die Subjektivität zur Basis der theoretischen Objektivität eignet. Für das reale individuelle Subjekt, das nach Kant den metaphysischen Halt verloren hat und sich dem rein Tatsächlichen als einem bloßen „Gewühl" gegenübersieht, wird jetzt ein transzendentales, normatives, überindividuelles, irreales Subjekt zum Vorbild, das nur objektiv geltende Werte anerkennt, und der einzelne Mensch erreicht dann Objektivität so weit, als er sich mit seinem Denken nach diesem „transzendentalen" Subjekt und seinen überindividuellen „Regeln" richtet. Die Regeln zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen, ist die Aufgabe der „kritischen" Philosophie.

Von hier aus verliert auch Kants „kopernikanischer" Standpunkt sofort alles „Widersinnische". Das transzendentale Subjekt „dreht" sich nicht mehr um das Objekt, sondern tritt ins Zentrum, und die objektive Welt muß sich um dies Subjekt „drehen": Das bedeutet ohne Bild gesprochen: gegenständlich oder objektiv ist das, was ein überindividuelles, normatives Subjekt nach geltenden Regeln sich als sein Objekt gegenüberstellt. Ohne den Wertgedanken, den der Begriff der Regel enthält, müßte der kopernikanische Standpunkt sich entweder auf ein metaphysisches oder ein psychologisches Subjekt stützen, käme also auf „Dogmatismus" oder „Skeptizismus" hinaus. Entscheidend für die auf dem Boden des Kritizismus als des „guten" Subjektivismus gewonnene Objektivität kann allein die Art der Geltung oder des Wertes sein, den das Subjekt sich zu eigen macht, und auf Grund dessen es sich seine „Welt" aufbaut. Die durch geltende Wertformen vom Subjekt konstituierte Welt ist die gegenständliche oder objektive Welt.

Es würde zu weit führen, auch nur anzudeuten, wie von hier aus der „Geist" (nicht der Buchstabe) der gesamten Philosophie Kants sich als der einer Philosophie der geltenden Werte deuten läßt[2]), und wie sich im besonderen die Probleme auf den atheoretischen Wertgebieten, dem ethischen, ästhetischen und religiösen gestalten. Nur auf Kants Ideenlehre sei noch hingewiesen, soweit sie zur theoretischen Philosophie gehört. In ihr treten die beiden Seiten des neuen, von Kant entdeckten Gebietes, die negative, zur Unwirklichkeit und die positiv zum geltenden Wert führende, klar zutage. Die letzten metaphysischen Realitäten, welche die vorkantische Philosophie zu erfassen suchte, die „Welt", die „Seele" und die „Gottheit" verwandeln sich für Kant in „Ideen", d. h. in Formen, mit denen das Subjekt die Weltinhalte a priori denkt, aber nicht als fertige Wirklichkeiten, sondern als Ideale, die es einerseits nie ganz erfüllen, nie restlos verwirklichen kann, und die es andererseits mit unbedingter Notwendigkeit zu verwirklichen streben soll, weil sie eben als theoretische Werte gelten.

Im Anschluß hieran, daß das „Letzte", was wir zu denken vermögen, nicht ein absolutes reales Sein, sondern ein geltender Wert ist, versteht man auch am besten

1) Ueber logische und ästhetische Allgemeingültigkeit (Freiburger Dissertation 1908).

2) Die eingehendste Darstellung der Kantischen Philosophie als Wertlehre hat Bruno Bauch gegeben in seinem Buch: Immanuel Kant, 1917.

Digitized by Google

Kants „Weltanschauung", soweit sie sich auf einen wissenschaftlichen Ausdruck bringen läßt. Theoretisch formulierte Weltanschauung bedeutet stets universales Wissen, und zwar nicht nur vom denkbar umfassendsten Weltobjekt, sondern auch von der Stellung des Subjekts zu ihm. Der allgemeinste theoretische Rahmen für Kants Weltanschauung ist nach der Ideenlehre dieser: das Weltobjekt in seiner Totalität stellt sich als ein Gebilde dar, an dem das Subjekt dauernd zu arbeiten hat, oder mit anderen Worten: indem Kant das Universum selbst als Idee, d. h. als Wertgebilde faßt, enthüllt er zugleich den Sinn des Lebens in dieser Welt, der darin besteht, daß für den Menschen die Ganzheit der Objekte sich nicht als ein gegebenes Sein, sondern als ein aufgegebenes Sollen darstellt. Das ist der Sinn von Kants „idealistischer Weltanschauung".

Die Philosophie im Sinne Kants muß dementsprechend in allen ihren Teilen danach streben, die Werte, welche den verschiedenen Lebensgebieten Sinn verleihen, vollständig und geordnet zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen. Damit ist der „Kritizismus" in jeder Hinsicht, subjektiv oder objektiv, als Philosophie der Werte charakterisiert. Selbstverständlich kann man ihn historisch auch anders interpretieren, und die Richtigkeit der hier ausgeführten systematischen Gedanken hängt in keiner Weise von der Frage, was kantisch daran ist, ab. Es stünde schlecht um eine Philosophie, die der Berufung auf „Autoritäten" bedarf. Nur der Erläuterung, nicht der Begründung soll der Hinweis auf Kant dienen.

Versteht man aber den transzendentalen Subjektivismus in der angedeuteten Weise und sieht zugleich in ihm Kants eigentlich „epochemachende" Leistung, die zwar gewiß nicht in allen Einzelheiten unverändert zu übernehmen ist, auf der aber jede wissenschaftliche Philosophie weiter zu bauen hat, so sind damit auch die Gesichtspunkte gegeben, von denen aus man zur Entwicklung des n a c h k a n t i s c h e n Denkens Stellung nehmen kann, und auch das sei wenigstens angedeutet.

Auf der „graden Linie" liegen dann alle die wissenschaftlichen Bemühungen, die das neue, von Kant entdeckte Gebiet des weder metaphysisch noch empirisch-psychologisch Wirklichen, also das Reich des Idealen, Geltenden, Werthaften in seiner Eigenart und Mannigfaltigkeit klarzustellen versuchen (mögen sie sich im besonderen auch noch so weit von Kant entfernen oder sich noch so sehr weigern, den Wertcharakter des Irrealen und Geltenden anzuerkennen), und dahin sind in unseren Tagen nicht nur die bewußt an Kant anknüpfenden Bestrebungen, wie die der „Marburger" oder der „Südwestdeutschen", sondern auch die Vertreter der „Phänomenologie" und der „Gegenstandstheorie", ja sogar Denker wie Simmel zu zählen, insofern auch er gesehen hat, daß die „Wirklichkeit" nur e i n e neben anderen Formen ist, in die wir einen Inhalt fassen [1]).

Doch geht die geschichtliche Entwicklung meist nicht nur die graden Wege, und das bedeutet in diesem Fall, daß der „Subjektivismus" der nachkantischen Zeit sich nicht allein transzendental oder wertphilosophisch, sondern auch wieder metaphysisch und psychologisch gestaltet hat, also vom Standpunkt des Kritizismus aus entweder „dogmatischen" Charakter trägt oder zu den „skeptischen" Konsequenzen eines „schlechten" Subjektivismus zu führen droht. In jeder Metaphysik wie in jeder Psychologie, die umfassende Weltanschauungslehre oder universale Betrachtung sein will, wird man dann einen Abfall vom „Geist" der im besten Sinne modernen Philosophie oder ein reaktionäres Treiben sehen, schon deswegen, weil

1) Das kommt besonders in Simmels letztem Werk zum Ausdruck: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918.

Digitized by Google

es eine Verengerung des philosophischen Horizontes, eine Beschränkung auf die Realität bedeutet.

Trotzdem wäre es falsch, diese Nebenwege der Entwicklung nur zu beklagen. Die Philosophie kann sich nicht allein damit beschäftigen, das Gebiet des Unwirklichen, Werthaften, Geltenden oder Transzendentalen in seiner Eigenart für sich gesondert zu erforschen, sondern sie muß auch fragen, in welcher Beziehung das Ideale zum Realen, der Wert zur Wirklichkeit, das Geltende zum Existierenden, das Sollen zum Sein steht, und dabei kommen dann von neuem sowohl metaphysische als auch empirisch-psychologische Gedanken in Betracht.

Man wird nämlich, wie schon angedeutet wurde, einerseits versuchen, die „kritisch" in Reales und Ideales oder Geltendes gespaltene Welt wieder „einheitlich" zu denken, d. h. das, was als „Erscheinung" dualistisch in Wert und Wirklichkeit auseinanderfällt, in einem übergeordneten „Wesen" monistisch zusammenzufassen. Solch ein drittes Reich der Einheit über Wert und empirischer Wirklichkeit scheint dann aber nur im Uebersinnlichen liegen zu können, so daß damit die Metaphysik zur neuen Geltung käme. Läßt sich, wie wir es versucht haben, zeigen, daß alle Metaphysik des absoluten „Wesens" seit Platons Ideenlehre, ja noch früher, in einer Hypostasierung geltender Werte zu transzendenten Realitäten bestand, so wäre damit der Gedanke an eine neue Art von „Metaphysik" gegeben, die nicht „dogmatisch" zu sein brauchte, wenn sie stets daran festhielte, daß ihre „Realität" sich prinzipiell von allem unterscheidet, was man „wirklich" zu nennen gewohnt ist, d. h. nur als eine Wertwirklichkeit oder als ein zur Realität gesteigertes Geltendes verstanden werden darf. Der Wertgedanke wäre so im Prinzip anerkannt, und für die Geltungsprobleme hätte man wenigstens Platz gewonnen. Unter diesem Gesichtspunkt wird vor allem die nachkantische Metaphysik des „Geistes" als besondere Art des metaphysischen Subjektivismus auch für eine kritische, konsequent transzendental-subjektivistisch verfahrende Philosophie der Werte lehrreich [1]).

Andererseits steht fest, daß geltende Werte, so sehr man ihre Unwirklichkeit hervorheben oder sie, als Realitäten gedacht, ins Uebersinnliche versetzen mag, für den Menschen, der sie erkennen will, nur insofern zugänglich werden, als sie irgendwie in reale psychische Akte des empirischen Subjekts eingegangen sind. Sie können dann, wie es scheint, von der Psychologie erforscht werden, und dadurch wird auch diese Wissenschaft in eine sachliche Beziehung zur Wertphilosophie kommen. Ja, bei der weitgehenden Vorsicht, die für manche philosophischen Richtungen unserer Zeit charakteristisch ist, und die bei den „Gewissenhaften des Geistes" dazu führt, allen Unternehmungen zu mißtrauen, die nicht beim empirisch Wirklichen bleiben, sondern darüber hinaus nach dem Irrealen, Geltenden oder gar nach dem metaphysisch Realen suchen, muß der Gedanke entstehen, es sei bei der rein wissenschaftlichen Behandlung auch der Weltanschauungsprobleme und insbesondere der damit verknüpften Wertfragen notwendig, daß man sich auf die faktisch ablaufenden Vorgänge beschränkt, mit denen das individuelle Subjekt zu den geltenden Werten tatsächlich Stellung nimmt. So entsteht ein Subjektivismus der Wertungen, der grundsätzlich über das empirische Seelenleben nicht hinausgehen will, trotzdem aber auch Wertprobleme in Betracht zieht, und der, solange er sich jedes Urteils über die „Objektivität" der Wertgeltungen

1) Vgl. darüber das fünfte Kapitel dieses Buches, Abschnitt V: Die Metaphysik des Geistes und die Prophysik.

Digitized by Google

enthält, auch den Namen des „schlechten" Subjektivismus nicht zu verdienen braucht.

Der psychologische Subjektivismus spielt in der neuesten Philosophie eine erhebliche Rolle und nimmt zwei verschiedene Formen an, je nachdem seine Betrachtung individualisierend auf die Mannigfaltigkeit des Seelenlebens bei verschiedenen Menschen in verschiedenen Zeiten und Völkern blickt, oder generalisierend die allgemeine und gleichbleibende „Natur" der psychischen Realitäten ins Auge faßt. Er wird sich also entweder, wie bei Wilhelm Dilthey, historistisch gestalten, d. h. in einer geschichtlichen Darstellung der verschiedenen Weltanschauungen als faktisch vertretener Meinungen wirklicher Menschen die einzige wissenschaftliche Form der Philosophie als Weltanschauungslehre sehen, oder er muß die allgemeinen, immer wiederkehrenden natürlichen psychischen Faktoren und Kräfte darstellen, die Weltanschauungen als menschliche Ueberzeugungen hervortreiben, um konsequenterweise die Philosophie durch eine im engeren Sinne so zu bezeichnende „Psychologie der Weltanschauungen" zu ersetzen.

Zu solcher Auflösung der Philosophie in Psychologie war z. B. Theodor Lipps geneigt, wobei freilich zu bemerken ist, daß er immer mehr zu zwei Arten der „Psychologie" kam, von denen nur die eine sich an die empirischen Realitäten hielt, die andere dagegen zu einem überindividuellen Subjekt greifen mußte, um der Mannigfaltigkeit der sich aufdrängenden Probleme, zumal den Geltungsfragen, gerecht zu werden. Ein „reiner" Psychologismus ist insofern hier nicht zu konstatieren, sondern der Subjektivismus zeigt zugleich metaphysische Tendenzen und nähert sich damit einer Philosophie des „Geistes".

Doch läßt sich auch eine ausschließlich empirische Psychologie der Weltanschauungen denken, wie z. B. Karl Jaspers sie anstrebt [1]), und ihre Durchführung müßte lehrreich sein sogar für den, der überzeugt ist, daß dieser psychologische Subjektivismus, sobald er Alleinherrschaft anstrebt, einen Rückfall in den durch Kants Entdeckung der transzendentalen, unwirklichen Faktoren endgültig überwundenen Standpunkt bedeutet. Je konsequenter sich nämlich eine Weltanschauungslehre auf das reale seelische Sein beschränkt, um so klarer werden die Wertprobleme in ihrer wissenschaftlichen Notwendigkeit und Eigenart zutage treten als Probleme, die der Psychologie wie jeder andern Wissenschaft vom bloß Wirklichen stets unzugänglich bleiben müssen [2]).

Dies mag genügen, um zu zeigen, wie auch im Anschluß an die Philosophie der Vergangenheit und an anders gerichtete Bestrebungen der Zeit unsere Erweiterung des Weltallbegriffes sich rechtfertigen läßt. Damit können wir zugleich die allgemeinen Ausführungen über die zweite Weltallsynthese abschließen. Vor allem sollte klar werden, daß es nicht nur Wirkliches, sondern auch Unwirkliches gibt, und daß die irreale Seite der Welt aus geltenden Werten besteht. Daraus folgt zunächst: die Philosophie hat als universale Wissenschaft nicht bloß Theorie des Wirklichkeitsganzen, sondern ebenso Theorie des Wertganzen zu sein. Erst damit umfaßt sie in Wahrheit die voll-endliche Totalität der Welt.

Ehe wir jedoch die Prinzipien einer Wertlehre aufzeigen, die sich über alle Güter, also nicht allein über das wissenschaftliche, sondern auch über das künst-

1) Vgl. dazu meine Abhandlung: Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte, 1920. Logos, IX, S. 1 ff.

2) Näheres darüber im fünften Kapitel, Abschnitt IV: Sinndeutung und Psychologie.

Digitized by Google

lerische, sittliche, religiöse und sonstige atheoretische Kulturleben, ja eventuell weit über jede Kultur hinaus erstreckt, sind noch zwei andere Fragen zu beantworten. Welche Aufgaben hat die Philosophie gegenüber der r e a l e n Seite der Welt, und endlich: wie läßt sich Wirkliches und Geltendes zu einem einheitlichen Weltallbegriff miteinander v e r b i n d e n? Die Antwort hierauf wird auch den Begriff der Philosophie als Wertlehre noch deutlicher machen und besonders viel umfassender ausgestalten, als das bisher möglich war, wo wir sie ausdrücklich auf die eine Seite des zweiten Weltallbegriffs beschränkten.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Die Philosophie und die wirkliche Welt.

I.

Philosophie und Einzelwissenschaften.

Bei der Frage nach der Stellung der Philosophie zum Wirklichkeitsganzen kommt noch einmal der Gegensatz von Subjekt und Objekt in Betracht. Doch soweit es sich dabei nur um die Unterscheidung innerhalb eines Weltteiles, also nicht mehr um den Weltallgegensatz überhaupt handelt, stehen wir ihm jetzt anders gegenüber als zuerst. Wir brauchen die Aufhebung des einen seiner Glieder, soweit es nur wirklich ist, im Interesse einer allgemeinen Weltanschauungslehre nicht mehr zu scheuen. Sollte insbesondere das bloß reale Subjekt, also das sinnfremde, wertfreie Ich durch die Objektivierung als Subjekt sozusagen vernichtet werden, weil alle Realitäten objektivierbar und daher von der Wissenschaft mit Notwendigkeit als Objekte zu betrachten sind, so wäre davon eine Vernichtung der Möglichkeit, auch den Sinn der Welt und des Lebens zu verstehen, nicht mehr zu befürchten. Das Subjekt war ja lediglich als wertsetzendes, nicht als bloß reales Nicht-Objekt bei der Deutung des Lebenssinnes wichtig, und mit den sinngebenden Werten als der irrealen Seite der Welt haben wir es bei dem Problem, das uns jetzt beschäftigt, nicht zu tun. Unter dieser Voraussetzung ist die Frage zu stellen, worin für die Philosophie der wissenschaftliche Wirklichkeitsbegriff besteht.

Wir kennen die Antwort des Objektivismus, der sich dabei auf die Einzelwissenschaften stützt, und tragen jetzt kein Bedenken, ihm zuzustimmen. Solange es sich nicht um die Welt-Totalität, sondern allein um ihre reale Seite handelt, hat in Uebereinstimmung mit der Spezialforschung der vollentwickelte, zu Ende gedachte reine Wirklichkeitsbegriff als der einer Objektwirklichkeit zu gelten. Von hier aus läßt sich dann auch bestimmen, welches Verhältnis die Philosophie zu den Einzelwissenschaften von den realen Objekten hat, wobei wir uns selbstverständlich wieder auf die empirische Wirklichkeit oder die uns allen bekannte Sinnenwelt beschränken, denn von ihr allein steht fest, daß sie auch als sinn- und wertfrei angesehen werden darf.

Freilich ist für die Beziehung unserer Wissenschaft zu ihr kein Begriff der Philosophie maßgebend, der auf alle ihre Entwicklungsstufen paßt. Wir sahen, daß ihr Verhältnis zur Einzelforschung sich im Lauf der Jahrhunderte geändert hat, und hierbei konnten ihre Aufgaben gegenüber der Wirklichkeit der Objekte ebenfalls

Digitized by Google

nicht konstant bleiben. Wir fassen daher lediglich die gegenwärtige Situation ins Auge, die dadurch charakterisiert wird, daß der Prozeß der Aufteilung des wirklichen Seins an die Spezialforschung im Prinzip zum Abschluß gelangt zu sein scheint. Allerdings rechnet man Disziplinen wie die Psychologie oder auch die Soziologie, die Teile der Wirklichkeit erklärend oder beschreibend behandeln, noch zur Philosophie. Aber im Prinzip ist die Trennung vollzogen, ja, manche Psychologen und Soziologen [1]) zählen sich selber nicht mehr zu den Philosophen, so daß auch faktisch jeder Teil der Wirklichkeit von Spezialdisziplinen in Anspruch genommen und objektivierend dargestellt wird. Das gilt nicht allein für die körperliche, sondern ebenso für die „geistige" Realität, oder deutlicher gesprochen, nicht nur für die Natur, sondern ebenso für die Kultur. Alles Reale, was es gibt, muß beschrieben oder erklärt werden, und diese Aufgabe stellt sich der Inbegriff der Spezialwissenschaften mit Recht. Zwischen ihren Gebieten findet die Philosophie nicht das kleinste Plätzchen im bloß Wirklichen mehr frei, auf dem sie eine Erforschung des realen Seins noch unternehmen könnte. Mit dieser Situation haben wir bei der Bestimmung der philosophischen Aufgaben stets zu rechnen, falls wir eine begriffliche Scheidung von Einzelforschung und universaler Wissenschaft überhaupt durchführen wollen.

Um so dringender wird dann aber die Frage, was die Philosophie dem Wirklichen gegenüber noch zu tun hat. Doch scheint vielleicht auch das nach dem früher Gesagten einfach. Im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften kann sie, die überall nach der vollendlichen Totalität sucht, sich mit einer bloßen Nebeneinanderstellung aller realen Teile der Welt nicht begnügen. Sie muß zuerst den Begriff des Wirklichkeits g a n z e n bilden, um diesen dann als Thesis mit der Heterothesis in Verbindung zu bringen, deren Gebiet sie als Wertlehre erforscht. So allein kommt sie zum Weltganzen, das aus dem Wertganzen und dem Wirklichkeitsganzen besteht. Wie ist also von der Philosophie der Begriff des Wirklichkeitsganzen zu bilden? Das ist die zunächst zu beantwortende Frage.

Vielfach hört man, unsere Wissenschaft habe mit Rücksicht auf die Realität das zu vollenden, was die Einzelwissenschaften beginnen. Sie würde demnach alle Teilerkenntnisse zu einem einheitlichen, alles umfassenden Bild der realen Welt zusammenzufügen suchen, und da die Teilwissenschaften vom realen Sein durchweg Wissenschaften von Objekt-Wirklichkeiten sind, kämen wir auch damit zu der Folgerung, die Philosophie müsse den Begriff des Wirklichkeitsganzen als den einer Objekt-Wirklichkeit bilden. Ihm hätte sie dann jeden Teil, also auch das reale Ich-Subjekt, als reales Ich-Objekt einzuordnen. Denkt man sich diese Aufgabe vollendet, so wäre in ihrer Lösung der Objektivismus „aufgehoben", d. h. als universale Weltanschauungslehre ebenso vernichtet wie in seiner relativen Berechtigung als Teilbetrachtung bewahrt.

Aber gibt es dann noch reine Wirklichkeitsprobleme für die Philosophie als selbständige Wissenschaft? Ein eigenes Material bliebe ihr nicht, denn alles Wirkliche setzen wir als aufgeteilt voraus. Immerhin ist es, weil aufgeteilt, zugleich auch als g e t e i l t zu denken, und die Philosophie hätte es also zusammen-

---

1) Hier ist vor allem auf M a x W e b e r hinzuweisen. Dieser überragende Forscher gehörte zu den Wenigen, die volle Klarheit über das Verhältnis von Wertproblemen und Wirklichkeitsproblemen und damit über das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften besaßen. Deswegen sind seine Arbeiten, obwohl er es bewußt vermieden hat, abgesehen von methodologischen Fragen, philosophische Probleme zu behandeln, auch für die Wertphilosophie von großer Bedeutung.

Digitized by Google

zufassen. Doch wie soll sie diese Aufgabe in Angriff nehmen, ohne die einzelwissenschaftlichen Ergebnisse dabei inhaltlich zu verändern? Selbst die allgemeinsten Theorien vom Wirklichen kommen heute nur auf dem Wege der spezialwissenschaftlichen Forschung weiter, und falls es früher anders war, lag das allein daran, daß man Manches noch zur Philosophie rechnete, was sich längst zur Einzeldisziplin verselbständigt hat. Das tritt besonders dann zutage, wenn man Körperwissenschaften und Psychologie, die jetzt überall getrennt sind, gesondert ins Auge faßt, also die allgemeinsten Theorien der beiden großen Gebiete, in die alles Wirkliche als bloß Wirkliches zerfällt, für sich betrachtet. Das aber muß man tun, um sich bei einer zusammenfassenden Darstellung auf die Spezialwissenschaften stützen zu können.

Dann ergibt sich folgendes Bild. Die Physik will jeden beliebigen Teil des körperlichen Ganzen in ihre Theorien aufnehmen. Wird sich die Philosophie in die dabei entstehenden Streitfragen hineinmischen? Die Männer der Einzelforschung würden das ablehnen, und gewiß mit Recht. Das bleibt ihre Sache. In der Psychologie, die wir als Teilwissenschaft zu bestimmen haben, steht es nicht anders. Sie allein hat die allgemeinen Theorien des seelischen Seins zu bilden. Philosophische Fragen in dem Sinne, daß ihre Beantwortung von der Philosophie zu erfolgen hätte, entstehen dabei, solange der Psychologe sich auf das Reale beschränkt, ebensowenig wie bei den allgemeinen Theorien der Körperwelt. Auf diesen Gebieten des Wirklichen bleibt also für unsere Wissenschaft nichts mehr zu tun übrig. Neue Probleme ergeben sich erst, wenn man das Physische und das Psychische nicht getrennt erforscht, sondern in einer einheitlichen Theorie zusammenzudenken und so zum „Wesen" des Wirklichen vorzudringen sucht. Dann aber kann von einer bloßen Weiterbildung der spezialwissenschaftlichen Forschung durch die Philosophie nicht mehr die Rede sein. Solche Probleme nimmt die Spezialforschung überhaupt nicht in Angriff. Hier mögen also zwar philosophische Probleme vorliegen, aber sie gehören in einen anderen, später zu behandelnden Zusammenhang. Vorläufig haben wir nur mit der Ansicht zu tun, daß die Philosophie sich auf die Einzelforschung stützen und ihre Resultate zu einem Weltbild zusammenfügen solle.

Auch sonst entstehen Schwierigkeiten, sobald man an eine Weiterführung der spezialwissenschaftlichen Arbeit durch die Philosophie denkt. Vielfach redet man von einer Vereinigung aller spezialwissenschaftlichen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen philosophischen System, ja es scheint Manchem geradezu selbstverständlich, daß hierin die philosophische Aufgabe liege. Man kann bisweilen hören, es sei Willkür, sie anders zu bestimmen, und gewiß winkt hier ein Ziel, dessen Erreichung aufs innigste zu wünschen scheint. Aber ist ein solches Programm auch durchführbar?

Es gibt nur zwei Möglichkeiten, um zu einem widerspruchslosen System zu kommen. Entweder sind die Ergebnisse der Einzelwissenschaften, so wie die Philosophie sie vorfindet, schon ohne Widerspruch. Dann bleibt ihnen gegenüber keine selbständige Aufgabe mehr. Ihre Zusammenfügung vollzieht sich sozusagen von selbst. Oder sie sind noch nicht ohne Widerspruch, und dann müssen sie geändert werden. Wie aber soll die Philosophie diese Aenderung vornehmen? Welche Ergebnisse hat sie zu bevorzugen und unverändert zu lassen? Welche abzuändern, um sie mit den unveränderten in Uebereinstimmung zu bringen? Schon die Frage stellen, heißt sie beantworten. Hier liegt überhaupt keine wissenschaftlich lösbare Aufgabe vor. Das formale Kriterium der Widerspruchslosigkeit führt nicht einen

Digitized by Google

Schritt weiter. Die Durchführung eines solchen Programms ist denn auch niemals ernsthaft versucht. Wo man es aufgestellt hat, zeigt die Ausführung meist das Streben, zum metaphysischen Sein vorzudringen. Damit aber haben wir es zunächst nicht zu tun.

Die beliebte Rede von der Schöpfung eines widerspruchslosen Ganzen aus den Ergebnissen der Teilwissenschaften sollte aus der Philosophie endlich verschwinden. Versteht man darunter die Aufgabe einer besonderen Wissenschaft, so läßt sich wenig dabei denken. Die Zusammenfassung der einzelwissenschaftlichen Resultate führt heute im günstigsten Falle zu einem Weltbild, das sich in seinem allgemeinen Charakter nicht wesentlich von dem Weltbild unterscheiden dürfte, das schon Schopenhauer entworfen hat, um zu sagen, daß es nicht Gegenstand der Philosophie sei: „Im unendlichen Raume zahllose, leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt." Bleibt man bei einem solchen Weltbilde, das man dann mit den Ergebnissen der jeweils neuesten Forschungen ausgestalten mag, so wird man mit Schopenhauer zugleich meinen, es sei „für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im grenzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehen, ohne zu wissen, woher noch wohin, und nur eines zu sein von jenen unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Wiederkehr derselben, verschiedenen, organischen Formen mittelst gewisser Wege und Kanäle, die nun einmal da sind." Vielleicht findet man diese Betrachtung etwas zu „pessimistisch". Doch mit Recht fügt Schopenhauer zu seinem Weltbild die Bemerkung: „Alles, was empirische Wissenschaft lehren kann, ist nur die genauere Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge.'

Ein solches oder auch ein anderes Weltbild könnte man also nach verschiedenen Richtungen ausführen, um den Begriff des Wirklichkeitsganzen zu erhalten, indem man sich auf die Resultate aller Spezialwissenschaften vom körperlichen und seelischen Sein, von der Natur und von der Kultur, stützt. Auch ist nicht zu leugnen, daß die Behandlung dieser angeblich letzten Fragen vielfach heute noch als „philosophisch" gilt. In der Popularphilosophie spielen derartige Betrachtungen sogar eine große Rolle. Man denke etwa an Haeckels Welträtsel. Das Weltbild soll da zugleich „Weltanschauung" geben. Doch wäre es gut, wenn man aufhörte, hierin noch Philosophie zu sehen, nachdem alles Wirkliche im Prinzip an die Spezialwissenschaften aufgeteilt ist. Stellt man der Philosophie die Aufgabe, in dieser Weise Weltbilder zu entwerfen, so ist das für die Königin der Wissenschaften doch eine etwas zu bescheidene Zielsetzung. Zu selbständiger Forschung kann es auf diesem Wege nicht kommen. Das allgemeine Wirklichkeitsbild haben die Einzelwissenschaften selbst zu entwerfen, und die Philosophie darf sich in diese Arbeit nicht hineinmischen. Sie sollte es um so weniger tun, als sie damit ja doch nie zu einem Begriff vom Weltall kommen würde, sondern immer nur zu einer Ansicht der sinn- und wertfreien empirischen Wirklichkeit, d. h. eines Weltteils.

Digitized by Google

II.

Weltanschauung und Wirklichkeitsbild.

Doch vielleicht wird man gegen die Abtrennung der Wirklichkeitsforschung von der Sinndeutung, die dieser Verweisung des allgemeinen Wirklichkeitsbildes an die Einzelwissenschaften zugrunde liegt, einen Einwand erheben. Sie lasse sich nicht durchführen. Die Ansichten vom realen Sein der aus allen Teilen bestehenden wirklichen Welt beeinflussen nämlich, wie gerade das Beispiel Schopenhauers zeigt, auch die Weltanschauung. Besonders haben Wandlungen im Weltbild vom real Seienden zugleich die Meinungen über den Sinn des menschlichen Lebens verändert. Das zeigt die Geschichte der Philosophie in unzweideutiger Weise, und dies Faktum wäre unbegreiflich, falls die Wissenschaften vom realen Sein lediglich philosophisch bedeutungslose Spezialwissenschaften darstellten. So wie es war, wird es auch in Zukunft bleiben. Die Wertlehre wie die Sinndeutung ist von dem Wirklichkeitsbild nicht unabhängig, und sie kann es nie werden. Zu dieser Behauptung, die einleuchtend scheint, müssen wir ebenfalls noch ausdrücklich Stellung nehmen, damit kein Bedenken unerledigt ist, wenn wir zum wahrhaft philosophischen Wirklichkeitsproblem kommen.

Daß es irgendeinen Zusammenhang von Wirklichkeitsbild und Weltanschauung als Sinndeutung geben kann, ist nicht zu bestreiten. Ja, er muß dort entstehen, wo man Real- und Sinnprobleme nicht scheidet, und wo die Ansichten vom Wirklichen sich mit Wertvoraussetzungen eng verbunden haben. Das real Seiende gestaltet sich dann zum Symbol für Geltendes und infolgedessen scheinen mit der Wandlung im Weltbild auch die Wertvoraussetzungen ins Schwanken zu kommen. Wo sich dagegen mit der Ansicht des realen Seins keine Wertrangordnung verknüpft, bleibt auch das Weltbild philosophisch gleichgültig, und gerade das ist fraglich, ob eine Verknüpfung der Werte mit dem Wirklichen in Gestalt einer Symbolisierung der Werte wissenschaftlich zu Recht besteht.

Ein Beispiel möge das Prinzip klar machen. Der Umschwung in der Weltanschauung vom Mittelalter zur Neuzeit ist für diesen Zweck am geeignetsten, weil in der Renaissance die größte Aenderung im Weltbild der europäischen Wissenschaft sich vollzogen hat, die wir kennen, und damit zugleich ein Umschwung der gesamten Weltanschauung, d. h. der Auffassung vom Sinn des Lebens sich verband. Wir suchen zu verstehen, was hier eigentlich vorging, um dann zu fragen, wie die Probleme heute liegen.

Die mittelalterliche Weltanschauung beruhte, soweit sie eine wissenschaftliche Form hatte, auf der antiken Philosophie. In ihr war der absolute Wert mit dem absoluten Realen zur übersinnlichen Wertwirklichkeit vereinigt. Die jenseitige Realität bedeutete zugleich das Geltende. Doch hätte das allein für das Wirklichkeitsbild, welches sich auf die Wissenschaften von der Sinnenwelt stützt, noch nicht viel zu sagen gehabt. Es kam noch etwas anderes hinzu. Die antike Wertmetaphysik verknüpfte sich mit dem Bild vom äußeren Kosmos, so daß nun das Uebersinnliche vom Sinnlichen nicht mehr zu trennen war, und dadurch schien die Weltanschauung, auf welcher der Lebenssinn ruhte, zugleich die Gestalt eines Bildes der räumlich-zeitlichen Sinnenwelt anzunehmen. Wie diese Gedanken zustande gekommen sind, brauchen wir nicht zu verfolgen. Sie beeinflussen viele heute noch, wenn auch in der Wissenschaft wohl nur negativ. Wesentlich ist, daß wir die Struktur

Digitized by Google

dieser Weltanschauung verstehen mit Rücksicht auf die in ihr vollzogene Verknüpfung von Wert und empirischer Wirklichkeit. Es wird gut sein, zu diesem Zweck die Hauptpunkte auch inhaltlich zu bezeichnen.

Gott als höchstes reales Sein und höchstes Gut existierte nicht allein metaphysisch, sondern zugleich räumlich über der „Welt" im Himmel mit den Scharen seiner Engel, und die von Gott getrennte Welt darunter galt als geschlossene Kugel, in deren Mitte der Schauplatz alles menschlichen Geschehens, die Erde, ruhte. In diesem All war sinnlich sichtbar alles so angeordnet, wie es der metaphysischen Wertrangordnung entsprach. Es gab einen Weg aufwärts vom Niederen zum Höheren im eigentlichen, räumlichen Sinn und damit zugleich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Ebenso ging es abwärts in umgekehrter Richtung, vom Himmel durch die Welt zur Hölle. Grundlage für die Sinndeutung des Lebens bildete also einerseits eine Metaphysik der Werte, wie Aristoteles und der Neuplatonismus sie im Anschluß an die platonische Ideenlehre geschaffen hatten. Sie wendete sich ihrer ursprünglichen Tendenz nach dem Uebersinnlichen und Unanschaulichen zu. Andererseits waren alle Werte und Unwerte mit dem anschaulichen Bild vom realen Sein der empirischen Welt verwoben, und gerade das ist von Bedeutung, denn durch diese Vermengung des Physischen mit dem Metaphysischen entstand der Zusammenhang von Wirklichkeitsbild und Weltanschauung als Sinndeutung. Von Gott, dem höchsten Realen und höchsten Wert da oben über Wolken gab es einen stufenweisen Abstieg in die Sinnenwelt und ihre Mannigfaltigkeit. Das Einzelne und Besondere blieb dem Himmel gegenüber unvollkommen, und zugleich steckte darin der Trieb, zum Höchsten aufzusteigen, angeregt durch Gott, den unbewegten Beweger, der es zu sich in die Höhe zog. Gott hatte die von ihm räumlich getrennte Welt geschaffen und wohnte zugleich seinem Geschöpf inne als Ursache und Zweck von allem. So vollzog sich physisch wie wertmetaphysisch ein Kreislauf, dem nichts entging. Alles hatte seinen Platz in der Wertrangordnung der Güter, die mit der räumlichen Anschauung des realen Seins parallel ging. Ganz unten, dem Himmel räumlich entgegengesetzt, lag die Hölle, und dort schaltete der Teufel als negative Wertwirklichkeit, also metaphysisch, aber zugleich wie alles Andere lokalisiert und physisch versinnlicht. Das Böse lebte an einem bestimmten Ort, in den es gelangt war, als es vom Himmel herunterfiel. Ueberall deckten sich also räumliche Gegensätze mit Wertgegensätzen.

Für den engen Zusammenhang der sinndeutenden Weltanschauung mit der Erfahrungswissenschaft wurde besonders der Umstand wichtig, daß man auch das astronomische System in diese Welt eingebaut und es dadurch selbst mit Wertbegriffen durchsetzt hatte. Je näher die Sphären der Gestirne dem Himmel und der Gottheit lagen, um so wertvoller mußten sie sein. Die äußerste Kugelschale der Welt zeigte die reinste Bewegung. Von da ging es herunter in konzentrischen Kreisen bis zur irdischen Welt durch die Planeten hindurch, die auch in bezug auf die Werthaftigkeit in der „Mitte" lagen. So wurde das antike System der Astronomie zu einem wesentlichen Stück der sinndeutenden Weltanschauung. Bei Dante ist das in allen Einzelheiten anschaulich zu verfolgen. Das Bild, das man sich von der Welt in ihrer Sichtbarkeit gemacht hat, wird bevölkert mit sichtbar gewordenen Idealen, also realen Sinngebilden. Der physisch-metaphysische Kosmos ist nicht nur Schauplatz, sondern zugleich Heimat der Werte und Unwerte. Die Lebensauffassung muß sich aus der Kosmologie Maßstäbe auch für das wissenschaftliche, künstlerische, sittliche, politische und religiöse Dasein holen. Viele Bilder aus dieser

Digitized by Google

sinnlich anschaulichen Welt sind Symbole für Wertbegriffe geblieben, zumal die Gedanken an oben und unten, hoch und nieder, Worte, die heute niemand als Wertbegriffe gedankenlos gebrauchen sollte. Es sind nur Bilder, die man nicht einmal konsequent durchführt. Bisweilen gilt das Tiefe als positiver Wert, und das Obere wird als Oberflächliches zum Wertfeindlichen. Die Hauptsache bleibt die räumliche Veranschaulichung der Wertrangordnung.

Hat man eingesehen, wie hier das sichtbare Sein durch den Umweg über die Metaphysik zum Träger der Werte und Unwerte geworden ist, dann versteht man auch, warum die moderne Wissenschaft, als sie das mittelalterliche Bild vom sinnlich Realen zerstörte, für viele zugleich einen Umschwung in der Auffassung vom gesamten Sinn ihres Lebens bedeutete, und warum man besonders die Astronomie im Interesse der Weltanschauung verfolgte, obwohl sie als Wissenschaft vom realen Sein mit Sinn- und Wertfragen nichts zu tun haben sollte. Mit dem Kosmos wankte die sinnliche Verkörperung der Ideale, und der Mensch, der seine Werte sichtbar gemacht hatte, wurde gezwungen, sich von neuem in der Welt zu orientieren. Er sah sich genötigt, für seine Lebensdeutung neue symbolische Verkörperungen zu suchen, da die alten zu dem neuen Weltbild nicht mehr stimmten. Hohes und Niederes, Oben und Unten kamen durcheinander. Jede Uebersicht ging verloren, und wer nur die Orientierung am äußeren Kosmos besaß, mußte glauben, daß auch alle Wertgeltungen unsicher geworden seien. Es ging dem Menschen, wie es heute noch den Kindern, ja nicht nur den Kindern geht. Sie verloren ihren Gott, sobald sie merkten, daß er über den Wolken keine Wohnung mehr hatte. Damals entstand für das Göttliche, und damit für das Werthafte, eine allgemeine Wohnungsnot. Mit den Aenderungen, die Kopernikus vornahm, konnte man sich allenfalls abfinden, denn durch sie blieb wenigstens der Fixsternhimmel noch unangetastet. Als aber Bruno die „Unendlichkeit" der Welt, d. h. ihre Endlosigkeit in Raum und Zeit lehrte, war es überhaupt nicht mehr möglich, das Werthafte und Wertfeindliche räumlich zu verteilen oder die Menschheitsgeschichte zwischen Schöpfung und Sündenfall auf der einen und dem Weltgericht auf der andern Seite zeitlich einzuspannen. Die „Welt" füllte nun den Raum und die Zeit ganz aus, und weil alle Werte mit räumlich über ihr schwebenden Realitäten sich verknüpft hatten, denen jetzt der Platz genommen war, schienen damit auch alle Wertgeltungen heimatlos geworden zu sein. Eine klare Scheidung zwischen Wert und Unwert wie früher, als die Welt noch eine geschlossene Kugel darstellte, in deren Umgebung man Gott räumlich untergebracht hatte, erwies sich überhaupt nicht mehr als möglich. So wurden die Wertgegensätze abgeschwächt, wenn nicht ganz aufgehoben. Oder man kam zu einer Abkehrung von allem Sichtbaren, indem man die Werte in die unräumliche Innenwelt verlegte. Das moderne Wirklichkeitsbild sah nun in der Tat ähnlich aus, wie Schopenhauer es schildert, und der Mensch war als denkendes Wesen in einer mißlichen Lage, falls er dem Kosmos des Realen die Orientierung über den Sinn seines Lebens entnehmen wollte. So ist der Zusammenhang vom Wandel im Wirklichkeitsbild mit dem in der Weltanschauung klar.

Wir sind auf diese Zusammenhänge näher eingegangen, denn sie haben mehr als geschichtliche Bedeutung. In der Renaissance hat sich der größte Umschwung dieser Art vollzogen, aber das Prinzip ist nicht auf die eine Zeit beschränkt. Daher versuchen wir, es noch allgemeiner zu fassen, und das kann nach der Erörterung des besonderen Beispiels nicht schwer fallen.

Digitized by Google

Die Wissenschaften vom realen Sein werden immer wieder an der sinndeutenden Weltanschauung rütteln, indem sie zwar nicht die Wertgeltungen selbst, wohl aber ihre sinnlichen Symbole und Verkörperungen in Frage stellen. In neuerer Zeit hat das der Entwicklungsgedanke getan. Sein Prinzip ist für unsern Zusammenhang besonders wichtig. Alles kam in Fluß, zuerst auf dem Gebiet der Geschichte, dann auf dem der Natur. Die Vorstellung vom rastlosen Wandel aller Gestaltungen muß, wo Werte mit dem sinnlich Seienden verknüpft sind, zu radikalen Weltanschauungskonsequenzen führen, denn für Werte, die objektiv gelten sollen, sucht man als Symbole notwendig Realitäten, die dem Wandel entzogen scheinen. Das Zeitlose als sinnlich wirklich gedacht, nimmt die Gestalt des zeitlich Dauernden an. Deswegen gestaltet der Entwicklungsgedanke sich so gefährlich für die in sinnlich Reales umgesetzten Ideale. Er duldet in der empirischen Wirklichkeit nichts Festes und droht damit für den, der reales Sein und irreales Gelten nicht zu trennen gelernt hat, auch die Geltungen aufzulösen. Wertwirklichkeiten dürfen nicht entstehen und vergehen. Die Geschichte aber lehrt, daß alles Reale im Fluß ist, und die moderne Biologie hat diesen Gedanken auf die Natur übertragen, in der man früher mehr auf die unwandelbaren, zur Verkörperung des Geltenden sich besser eignenden „Gesetze" oder auf die vermeintlich unwandelbaren „Arten" achtete. Jetzt schienen alle Wertgeltungen in die Entwicklung hineingezogen zu sein. Was der Mensch heute als Gut schätzt, war nicht immer da und wird einmal nicht mehr existieren. Realitäten wie Familie und Staat, Wissenschaft und Kunst sind entstanden, müssen also auch wieder vergehen. Wo bleiben die an ihnen haftenden Werte? Man versteht von hier aus, warum alle, die an den äußerlichen Wertsymbolen hängen, die evolutionistische Wissenschaft fürchten, und warum andererseits die Entwicklungslehre großen Reiz für die besitzt, denen Kampf gegen veraltete Werttraditionen wichtig scheint. Das Prinzip, das bei der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit den Ausschlag gab, zeigt sich also auch in späterer Zeit. Nur die äußere Gestalt ist eine andere. An das astronomische Weltbild hatte man sich gewöhnt, oder man dachte nicht immer daran. Jetzt stimmten die Affenregister nicht mehr mit dem Katechismus, wie Schopenhauer schon vor Darwin sagte.

Sieht man ein, worauf die Wirkung der Wissenschaften vom realen Sein auf die Ansichten vom Sinn der Welt beruht, dann muß man zugleich erkennen, daß der Zusammenhang zwischen Wirklichkeitsbild und Weltanschauung auf bestimmte historische Formen des menschlichen Geisteslebens beschränkt ist und nicht dauernd zu bestehen braucht. Er bleibt nur insofern prinzipiell bedeutsam, als der Mensch im Leben eine sinnliche Verkörperung seiner Werte nicht entbehren will, ja vielleicht auch nicht entbehren kann. Eine theoretische Notwendigkeit wird die Philosophie als Wissenschaft hierfür jedoch nicht anerkennen. Schon der Umstand, daß die Wissenschaften vom realen Sein lediglich Lebenssinn zu verneinen vermögen, indem sie alte Symbole vernichten, sollte hier Klarheit schaffen. Neue Werte ins Bewußtsein zu heben, sind sie niemals imstande. Ja, auch die alten Werte stellen sie nur dann ernsthaft in Frage, wenn diese nicht objektiv gelten. Zerstören lassen sich menschliche, allzu menschliche Wertungen, auf denen Werte beruhen. Je klarer der Unterschied von realem Sein und irrealem Gelten zutage tritt, um so unabhängiger muß die Weltanschauung von dem Wirklichkeitsbild werden, das die Naturwissenschaften und die Geschichte entwerfen.

Besonders kann gerade das Prinzip der Entwicklung zur Einsicht in die Notwendigkeit der Trennung verhelfen. Wandelloses reales Sein kennt man in der

Digitized by Google

empirischen Sinnenwelt überhaupt nicht mehr. Sobald dieser Gedanke sich durchgesetzt hat, sollte man über das Verhältnis der Werte zum Wirklichen in einer Hinsicht wenigstens nicht mehr im Zweifel sein: objektiv gültige Werte lassen sich in keiner empirischen Wirklichkeit so verkörpern, daß ihre Geltung an den Bestand des Realen gebunden ist. Hinge die Objektivität von der Dauer des Wirklichen ab, dann wäre jede Gültigkeit in Frage gestellt, damit aber auch die Wahrheit der Entwicklungslehre selbst. Hierüber vermag die Wissenschaft vom real Seienden uns prinzipiell Neues nicht mehr zu lehren. Wir wissen, daß im sinnlich Wirklichen alles fließt. Das zwingt uns, die Frage nach der Geltung der Werte unabhängig von den Ergebnissen der Realwissenschaften zu machen. Probleme, die diesen oder jenen Teil der Wirklichkeit oder auch alle ihre Teile zusammengenommen betreffen, haben mit den Prinzipien der Wertphilosophie nichts mehr zu tun. Ja Fragen, die sich ausschließlich auf die Sinnenwelt beziehen und vor der Aufteilung des Wirklichen an die Spezialwissenschaften noch zur Philosophie gerechnet wurden, gibt es heute innerhalb unserer Wissenschaft überhaupt nicht mehr. Die sinnfreie reale Welt gehört in allen ihren Teilen, die werden und vergehen, nur noch der Spezialforschung. Das ist die negative Seite der Lehre vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, soweit dabei die Sinnenwelt in Betracht kommt.

III.

Das Problem der Wirklichkeitstotalität.

Enthält aber deshalb das Wirkliche nach seiner Aufteilung an die Spezialwissenschaften überhaupt kein Problem der Philosophie mehr? Die Antwort hierauf hängt davon ab, ob die Einzelforschung den Begriff der Wirklichkeits totalität zu bilden imstande ist, und die Entscheidung darüber liegt nahe. Selbst wenn wir ihre Leistungen bis zur höchsten Vollkommenheit gesteigert denken, bliebe sie doch entweder auf Teile der Realität beschränkt oder hätte es mit endlosen Reihen zu tun. In keinem von beiden Fällen also wäre das Ganze im strengen Sinn ihr Gegenstand. Das ergibt sich bereits aus den Ausführungen über die Doppeldeutigkeit des Wortes „unendlich". Die Philosophie darf sich mit den endlosen Reihen nicht begnügen, sondern hat den Begriff der vollendlichen Totalität zu bilden. Dieser Gesichtspunkt allein würde für den Bestand eines Realitätsproblems außerhalb der Spezialforschung entscheiden.

Dazu kommt noch etwas anderes. Die Einzelwissenschaften handeln auch insofern nur von Teilen der wirklichen Welt, als gerade die umfassendsten von ihnen, wie die Physik und die allgemeine Psychologie, überall Physisches und Psychisches scheiden, also höchstens Begriffe von allen Körpern für sich und von allem Seelischen für sich bilden. Auch wenn sie die Beziehungen beider Arten des Realen aufeinander untersuchen, bleibt die Trennung unangetastet, ja sie ist die Voraussetzung für die Frage nach den Relationen des einen zum andern Gebiet. Was aber ist das Wirklichkeitsganze abgesehen von diesem Unterschied? Auch das ist eine Frage, die wir stellen können und daher in der Philosophie stellen müssen. Damit ergibt sich ein neues Wirklichkeitsproblem.

Wir verfolgen es jedoch zunächst in dieser Richtung nicht weiter, denn schon der Begriff des Wirklichkeitsganzen als der vollendlichen Totalität genügt, um zu

Digitized by Google

zeigen: selbst wenn wir uns ein noch so umfassendes Wirklichkeitsbild von allen Einzelwissenschaften entworfen denken, wären damit noch nicht alle Wirklichkeitsprobleme gelöst. Hier scheint daher die Philosophie eintreten zu müssen, um von der Seite des Weltalls, die wir das Wirkliche nennen, einen Begriff zu bilden, der alle seine Gegensätze versöhnt, alle seine Unfertigkeiten aufhebt, alle seine Lücken ausfüllt und damit zu etwas prinzipiell anderem als zu dem Gedanken einer endlosen Reihe von realen Weltteilen führt.

Um zuerst diese Aufgabe weiter zu klären, stellen wir eine allgemeine Erörterung über das Verhältnis der realen Weltteile zum realen Weltganzen voran. Beim Uebergang von der endlosen Reihe zur voll-endlichen Totalität kommen wir zu Begriffen eigener Art. Ihr Verständnis wird das Wesen des philosophischen Denkens, das überall durch ein Totalitätsstreben charakterisiert ist, noch besser erschließen. Um die Aufmerksamkeit von vornherein auf den entscheidenden Punkt zu lenken, fragen wir, ob das Wirklichkeitsganze jemals als bloße Wirklichkeit, d. h. als völlig wertfrei zu denken ist, oder ob nicht vielmehr ein notwendiger Zusammenhang zwischen Totalitätserforschung und Wertwissenschaft besteht. Sollte auch der Begriff des Wirklichkeitsganzen nicht wertfrei zu bilden sein, dann erhielte der Begriff der Philosophie als Wertlehre einen neuen Sinn. Unter dieser Voraussetzung flösse die Wertproblematik aus dem Totalitätsstreben überhaupt, und bei reinen Wirklichkeitsproblemen blieben wir dann nur dort, wo die Wissenschaft sich partikulare Ziele steckt oder es mit endlosen Reihen zu tun hat. Das soll zunächst auf eine Möglichkeit hinweisen.

Vielen freilich wird schon eine solche Vermutung wunderlich genug erscheinen. Daß sie jedoch berechtigt ist, insofern im Begriff der Wirklichkeitstotalität das Wirkliche eine andere Bedeutung bekommt als in den Spezialdisziplinen, läßt sich leicht klar machen. Wir brauchen nur die Begriffe des Teiles und des Ganzen ins Auge zu fassen, wie sie entstehen, sobald man sie nicht mehr vorläufig oder relativ, sondern abschließend oder absolut nimmt. Wir denken also an das letzte Ganze und an den letzten Teil des Realen und bringen dabei ausdrücklich ins Bewußtsein, inwiefern die Einzelwissenschaften sich stets mit etwas Vorläufigem begnügen, d. h. mit einem Teil, der selbst noch Teile hat und insofern zugleich ein Ganzes ist, oder mit einem Ganzen, das zu einem noch größeren Ganzen gehört und insofern auch Teil genannt werden kann. Schon dieser Umstand legt den Gedanken nahe, daß das letzte reale Ganze und der letzte reale Teil Wirklichkeiten von eigener Art sind.

Oder sollte unsere Voraussetzung nicht zutreffen, d. h. kennt die Spezialforschung in Wahrheit vielleicht mehr als nur relative Teile und ein nur relatives Ganzes? Biologie, Psychologie oder Geschichte beschränken sich ausdrücklich auf teilbare Teile. Die Physik dagegen scheint das nicht zu tun. Doch führt gerade der Gedanke an diese Wissenschaft auf den Punkt, auf den es ankommt. Auch sie muß sich auf relative Teile und auf ein relatives Ganzes beschränken, falls sie sich richtig versteht. Sie kann den Wirklichkeitsteil, von dem sie handelt, zwar beliebig klein oder beliebig groß annehmen, aber es bleibt trotzdem immer ein teilbarer Teil, von dem sie redet. Auch die allgemeinsten physikalischen Gesetze, ja gerade diese verlieren ihren Sinn, sobald man sie nicht auf ein seinem Begriff nach endliches Quantum, also auf einen Teil der un-endlichen Körperwelt bezieht. Im Endlosen gibt es z. B. keine Energie-Konstanz und kein Wärme-Tod. Die Physik kann lediglich über jeden beliebig großen Teil der Körperwelt, niemals über das

Digitized by Google

Körper-Ganze etwas aussagen [1]). Ebenso steht es mit ihren letzten Teilen. Sie sind immer noch teilbar und insofern nicht die letzten im absoluten Sinn.

Das aber gilt für alle Einzelwissenschaften. Beim relativen Teil und beim relativen Ganzen entstehen keine Probleme, die über das bloß Wirkliche hinausführen. Da herrschen dementsprechend die Spezialdisziplinen als Wissenschaften vom realen Sein. Doch sie herrschen zugleich nur auf diesem Gebiet. Das absolute Ganze und der absolute Teil bilden für sie unlösbare Probleme, und gerade der Gedanke an diese Begriffe wird für die Philosophie von entscheidender Bedeutung, sobald es gilt, den Begriff vom All des Realen zu bilden. Schon das zeigt den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Wirklichkeitsproblem der Einzelforschung und dem der universal gerichteten Philosophie.

Es kommt darauf an, den Gegensatz noch genauer zu bestimmen. Dabei gehen wir von folgender Ueberlegung aus. Der reale Teil, den die Spezialwissenschaften untersuchen, und für den sie ihre Begriffe und Theorien bilden, muß in irgendeiner Weise als Faktum „vorgefunden" oder als wirklich „gegeben" sein. Nur Vorgefundenes oder Vorfindbares ist im Sinn der Einzelforschung real. Im Gegebenen aber steckt immer nur ein Teil der Realität oder ein Bedingtes, nämlich ein Ganzes, das zugleich Teil ist, oder ein Teil, der zugleich ein Ganzes darstellt. Stets wird der Teil vom Ganzen und umgekehrt das Ganze von den Teilen bedingt. Wir mögen den Teil, den wir als wirklich vorfinden, oder der uns als real gegeben ist, noch so groß nehmen und immer neue Teile hinzufügen, so kommen wir doch, falls wir beim Gegebenen oder Vorfindbaren bleiben, in der raum-zeitlichen Realität niemals zu einem Ende, d. h. zu einem letzten Ganzen. Wir bleiben beim Vorletzten, also bei einem Teil. Ebenso ist es umgekehrt: wir mögen den Teil, den wir als wirklich vorfinden, noch so klein denken und immer weiter teilen, so kommen wir doch, solange wir uns an das Gegebene halten, niemals zu einem Teil, der nicht mehr geteilt werden könnte, und der mit Rücksicht darauf also kein Ganzes wäre, das noch Teile hat. Das Wirklichkeitsganze oder der Wirklichkeitsteil im absoluten Sinn ist demnach nie gegeben oder wird nie vorgefunden. Beide sind ihrem Begriff nach keine „Tatsachen".

Damit streifen wir wieder Gedanken, die wir im ersten Kapitel entwickelten, um deutlich zu machen, daß die Wissenschaft vor einer unüberschbaren Mannigfaltigkeit steht und daher nach einem System streben muß, damit aus dem gegebenen Chaos ein Kosmos wird. Jetzt ist dieser Gedanke in anderer Hinsicht wichtig. Er zeigt, daß das letzte Wirklichkeitsganze ebenso wie der letzte Wirklichkeitsteil als Faktum nicht erkennbar ist. Das totale Wirkliche entzieht sich uns, d. h. wird undenkbar, sobald wir versuchen, es in der Weise zu denken, wie die Spezialwissenschaften ihr reales Material in Begriffe bringen, und trotzdem sind das letzte Ganze und der letzte Teil gewiß keine „Chimären". Der faktische Teil ist nur insofern real, als er Teil des letzten, nicht faktisch gegebenen Ganzen ist, und jedes faktische Ganze kann nur insofern wirklich heißen, als es aus letzten, nicht faktisch gegebenen Teilen besteht. Wie das Relative im Absoluten oder das Bedingte im Unbedingten, so wurzelt das Faktische im Mehr-als-Faktischen. Alles, was wir als wirklich vorfinden, führt über sich hinaus zu nicht als wirklich Vorfindbarem. Jedes Ganze ist als Teil faktisch gegeben und zugleich als Teil eines größeren Ganzen mit nicht faktisch Gegebenem verknüpft. Jeder Teil ist um-

1) Die Gründe dafür, die hier nur kurz angedeutet sind, habe ich ausführlicher dargelegt in meinem Buch: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 4. Aufl., S. 144 ff.

Digitized by Google

gekehrt als Ganzes gegeben und besteht aus Teilen, die faktisch nie gegeben sein können. Erst das Eine und das Andere zusammen machen nach dem Prinzip des Relationismus [1]) das letzte oder absolute Ganze aus.

Was denken wir also, wo wir von einem letzten Ganzen im Gegensatz zu allen Teilen und von letzten Teilen im Gegensatz zu jedem Ganzen sprechen? Was ist das Ganze der Realität, da es ein faktisch Vorfindbares oder Gegebenes nicht sein kann und doch ein Ganzes sein muß, da jeder gegebene Teil als sein Teil darauf hinweist? In dieser Frage, welche für keine Spezialforschung dringend wird, steckt das philosophische Wirklichkeitsproblem.

Vielleicht sagt man, ein letztes Ganzes sei überhaupt nicht zu denken, da jeder Versuch, seinen Begriff zu bilden, zum Widerspruch führe, und mancher mag sich eventuell an der Konstatierung dieser Paradoxie freuen, da sie ihn der weiteren Arbeit des Nachdenkens überhebt. Für den theoretischen Menschen darf jedoch eine Paradoxie nur dann das Letzte bleiben, falls jeder andere Ausweg abgeschnitten ist. Die Wissenschaft hat die Aufgabe, Widersprüche aufzulösen. Wo sie das nicht kann, muß sie abdanken. Wollen wir beim Problem der Wirklichkeitstotalität theoretisch abdanken? Versuchen wir zunächst, ob sich nicht unter Vermeidung von Paradoxien etwas Positives beim Begriff des letzten realen Ganzen denken läßt. Im Grunde ist das, was zum Ziel führt, einfach. Wir müssen uns nur wieder an das heterologische Prinzip erinnern, wonach es im Ganzen das Eine nie ohne das Andere gibt. Was ist das Andere zu allem Wirklichen?

Das letzte Ganze ist seinem Begriff nach etwas nie Vorzufindendes, also, da der Gedanke daran sich nicht abweisen läßt, immer zu Suchendes. Oder: es ist als Faktum nie gegeben, sondern stets aufgegeben. Dasselbe gilt von dem letzten Teil. Das ganze Reale stellt dem, der es erkennen will, eine Aufgabe, oder das Wirklichkeitsganze erweist sich als ein Ziel für das theoretische Subjekt. So können wir seinen Begriff ohne Widerspruch bilden. Nur so aber dürfen wir ihn bilden, falls wir bei dem bleiben, was wir wissen, und zugleich die aufgezeigte Problematik nicht ignorieren wollen. Dann unterscheiden wir leicht das absolute Ganze und den absoluten Teil von jedem relativen Ganzen und jedem relativen Teil. Das Ganze mag noch so groß sein. Wenn es gefunden ist, stellt es nur einen Teil dar, für den das Ganze erst gesucht werden muß. Der Teil mag noch so klein sein. Wenn wir ihn gefunden haben, bildet er ein Ganzes, dessen Teile zu finden, unsere Aufgabe bildet. Alles gegebene Wirkliche treibt also in dem Sinne über sich hinaus zu einem nicht wirklich Gegebenen, daß dies Nicht-Wirkliche ein Aufgegebenes ist, und gerade als Aufgegebenes ebenso sicher Etwas ist, wie das wirklich Gegebene. So müssen wir denken, falls wir die wirkliche Welt überhaupt als Totalität, d. h. als vollendliches Ganzes denken wollen. Das reale Ganze besteht aus Wirklichem, und es ist als Ganzes trotzdem mehr als wirklich. Ja, gerade in dem Mehr-als-Wirklichen steckt die Totalität der Wirklichkeit.

In dieser Formulierung wird man das Ergebnis vielleicht noch für harmlos halten. Man kann es an Gedanken Kants anschließen. Das Wirklichkeitsganze ist „Idee". Sehen wir jedoch genauer zu und fragen, was eine Idee als Aufgabe oder als Ziel bedeutet, so haben wir darunter etwas zu verstehen, was noch nicht wirklich ist, sondern erst wirklich werden soll, und sobald wir an die beiden Reiche denken, in die für uns das Weltall zerfällt, erkennen wir: die Wirklichkeitstotalität ist etwas Unwirkliches, erst zu Verwirklichendes in dem Sinn, daß sie als Totalität

1) Vgl. oben S. 44 und S. 56.

Digitized by Google

zum Geltenden gehört, d. h. sie bildet einen W e r t. Das klingt dann höchst paradox. Doch ist von einem Widerspruch hier in Wahrheit keine Rede. Der Gedanke, daß die vollendliche Totalität des Realen sich erst als ein Wert begrifflich fassen läßt, beseitigt vielmehr die Widersprüche, die uns drohten. Solange wir von Teilen der Wirklichkeit sprechen, die auch ein Ganzes sind, und von einem Ganzen, das auch ein Teil ist, können wir, ohne zu Widersprüchen zu kommen, im bloß Wirklichen bleiben. Gehen wir dagegen über die Teile hinaus und denken an das Ganze, das nicht Teil ist, oder schreiten wir über das Ganze fort zu Teilen, die kein Ganzes sind, dann müssen wir, um Widersprüche zu meiden, das Gebiet des b l o ß Wirklichen verlassen. Damit ergibt sich als Resultat: alles Wirkliche ist zwischen Werte, alles real Seiende zwischen Geltendes gewissermaßen eingeschlossen und hat ohne Irreales keinen Bestand. Oder: alles Wirkliche besteht aus letzten unwirklichen Teilen und schließt sich zu einem letzten unwirklichen Ganzen zusammen. Das Reale in seiner Totalität stellt sich so verstanden dar als ein Uebergang vom irreal Geltenden her durch real Seiendes hindurch zum irreal Geltenden hin.

Der Begriff des Wirklichkeitsganzen setzt sich m. a. W. aus Wirklichem und Werthaftem zusammen, und zwar ist das, was zu den realen Teilen hinzukommt, um daraus ihr Ganzes zu machen, selbst kein Reales, sondern ein geltender Wert. Wo die Wissenschaft sich der vollendlichen Totalität zuwendet, kann sie den Schritt ins Gebiet der Werte n i e vermeiden. Das bloß Wirkliche bleibt das Bedingte. Mit dem Unbedingten kommen wir stets ins Gebiet des Unwirklichen, Geltenden. Das Wirkliche ist vom Unwirklichen oder Geltenden bedingt. So sehen wir unter einem noch anderen Gesichtspunkt als bisher, daß der Weltallbegriff nicht genug umfaßt, falls wir die ganze Welt der wirklichen Welt gleichzusetzen versuchen. Diese Identifikation wird jetzt sozusagen von innen her gesprengt. Wir können nicht einmal einen widerspruchsfreien Begriff des W i r k l i c h keitsganzen bilden ohne Hinzunahme eines Wertbegriffs. Wo wir zum Letzten kommen, brauchen wir stets das Eine und das Andere. Nur beim Vorletzten, das Teil ist, kommen wir mit dem Einen oder dem Andern aus. An die Stelle der Antinomie tritt die Heterologie. Das Letzte ist nicht in der einen oder in der andern Sphäre des Denkbaren unterzubringen, sondern muß sowohl als Wirklichkeit wie als Wert gedacht werden, als etwas, das beides umschließt. Gilt der Wert nicht, dann fällt das Ganze in Teile auseinander, die sich beliebig vermehren oder teilen lassen, also noch kein Ganzes und noch keine Teile im strengen Sinne sind.

Kurz, ohne Unwirkliches gibt es kein Wirklicher, ohne Geltendes kein real Seiendes als Ganzes. Das ist das Ergebnis der Erörterung über den Begriff der Wirklichkeitstotalität als Problem der Philosophie. Was das Ganze zum absoluten Ganzen macht, ist auch am r e a l e n Ganzen irreal oder werthaft.

IV.

Die philosophischen Wirklichkeitsprobleme als theoretische Wertprobleme.

Es gilt jetzt, dies Resultat zu verallgemeinern und in seiner Bedeutung für das System der Philosophie zu verstehen. Wenn unsere Wissenschaft sogar dort zum irrealen geltenden Wert kommt, wo sie darauf ausgeht, den Begriff des W i r k l i c h k e i t s ganzen zu bilden, dann liegt der Gedanke nahe: die universale Be-

Digitized by Google

trachtung werde es wegen ihres Totalitätsstrebens überall mit Wertproblemen zu tun haben, wo man sonst Wirklichkeitsprobleme sieht, und so ist es in der Tat. Alle Philosophie muß, wie wir bereits wissen, Philosophie der Vollendung sein. Vollendung aber bedeutet, wie wir jetzt verstehen, auch im Wirklichen, also überall und immer, einen Wert. Darum ist jede universal gerichtete Philosophie notwendig Wissenschaft von Werten. Mit jedem Totalitätsstreben verbindet sich in der Wissenschaft die Wendung zum Irrealen, Geltenden.

Die alte Einteilung der Probleme, wie sie seit Aristoteles sich erhalten hat, erweist sich damit in der Philosophie als unhaltbar. Bisher wurden die theoretischen Probleme der Lehre vom realen Sein, die praktischen, wie die atheoretischen überhaupt, der Wertlehre zugewiesen. Auch Windelband hielt an dieser Gliederung zuletzt noch fest, obwohl er viel dazu beigetragen hat, sie ins Wanken zu bringen [1]). Wir müssen die Gleichsetzung der theoretischen Fragen mit den ontologischen Problemen und ebenso die Beschränkung der Wertprobleme auf das atheoretische Gebiet prinzipiell fallen lassen. Sie hatte einen Sinn, solange die Philosophie noch Probleme der Spezialforschung behandelte, die Realitätsprobleme sind. Von hier aus versteht man auch, wie es zur Gleichsetzung der theoretischen Fragen mit denen nach dem realen Sein gekommen ist, und durch Kontrast erscheint dann die Gleichsetzung der außertheoretischen Probleme mit den Wertfragen ebenfalls berechtigt. Nach der Trennung der Teilprobleme von den Totalitätsproblemen und nach der Verweisung aller Teilprobleme an die Spezialwissenschaften gibt es für die Philosophie keine Gliederung ihrer Probleme in Realitäts- und Wertprobleme mehr. Die Wissenschaft vom real Seienden ist, soweit sie noch zur Philosophie gehört, Lehre von den Zielen oder Idealen der theoretischen Erkenntnis, d. h. Theorie der theoretischen Werte. Auch die theoretische Philosophie hat es mit axiologischen Problemen zu tun, wie wir am Begriff des Wirklichkeitsganzen zeigen konnten. Wirklichkeitsprobleme bestehen für sie nur noch insofern, als sie die Aufgabe hat, die Beziehung des Realen zum Geltenden klarzulegen. Die reinen Wirklichkeitsprobleme sind alle zu Teilproblemen geworden und gehören in das Gebiet der Spezialwissenschaften. Seit Aufteilung des Wirklichen an sie kann die Philosophie über das bloß Wirkliche nichts mehr sagen. Das überläßt sie der Einzelforschung. Das Wirkliche als Ganzes ist mehr als bloß wirklich, und das mehr als Wirkliche daran bildet auch hier das philosophische Problem.

Die Umwandlung der philosophischen Wirklichkeitsprobleme in Geltungsfragen, die vorläufig nur an dem Beispiel der Wirklichkeitstotalität klar gemacht wurde, ist jetzt noch etwas weiter ins Einzelne zu verfolgen, und zu diesem Zweck geben wir dem Ergebnis über den Begriff des Ganzen der Realität zunächst eine mehr subjektivistisch klingende Wendung. Dadurch treten die Beziehungen zur kritischen Philosophie, wie sie im Anschluß an Kants transzendentalen Subjektivismus entstanden sind, deutlicher hervor, und zugleich wird jedes subjektivistisches Mißverständnis sich so am besten abweisen lassen.

Wir können sagen: das Problem des realen Weltganzen ist, um lösbar zu werden, aus einem Realitätsproblem in ein Erkenntnisproblem zu verwandeln. Für das erkennende Subjekt bleibt die Wirklichkeitstotalität stets ein Erkenntnisideal, welches es niemals zu erreichen vermag. Doch darf diese Wendung nicht bedeuten, daß an die Stelle des objektivierenden ein subjektivierendes Verfahren zu treten habe. Der Schein liegt nahe, denn Erkenntnis ist Sache des Subjekts, und für das

1) Vgl. oben S. 25 f.

Digitized by Google

erkennende Ich wird die Wirklichkeitstotalität zur Idee im Sinne eines aufgegebenen, aber nie zu erreichenden Zieles. Trotzdem fällt der Schwerpunkt auch bei dieser Formulierung nicht auf das Subjekt als bloßes Subjekt. Von ihm allein kämen wir nie zur vollendlichen oder mehr als negativ unendlichen Totalität. Die Hauptsache bleibt die Aufgabe, die das Subjekt sich stellt, und die ihm als gültig gegenübersteht. Also nicht das Subjekt überhaupt, sondern allein das theoretisch sinnvolle Subjekt kommt in Frage, und das Problem des realen Weltganzen wird dadurch nicht Gegenstand einer subjektivierenden Erörterung, daß man es als erkenntnistheoretisches Problem stellt. Das Ganze selbst ist lediglich als theoretischer Wert zu verstehen, der jenseits von Subjekt und Objekt liegt und für das reale Subjekt irreal gilt.

Daran zeigt sich zugleich das allgemeine Prinzip, das den Subjektivismus in die Wertphilosophie einordnet oder in ihr „aufhebt". Der Wert gilt objektiv dem Subjekt entgegen, und erst indem das Subjekt ihn anerkennt, wird es zum theoretischen, übersubjektiven Subjekt, welches objektive Werte wertet. Ohne den geltenden Wert bliebe der Subjektsbegriff erkenntnistheoretisch unbrauchbar. Das wird später noch genauer zu erörtern sein.

Ferner zeigt die richtig verstandene erkenntnistheoretische Formulierung, weshalb man das Gebiet der Philosophie nicht etwa in unzulässiger Weise beschränkt, indem man ihr das bloß Reale entzieht und den Spezialwissenschaften zuweist. Da es kein reines Wirklichkeitsproblem mehr gibt, welches nicht ein Sonderproblem geworden ist, brauchen wir in dieser Hinsicht einen neuen Begriff der Philosophie, und zwar vor allem für die theoretischen, früher als ontologisch angesehenen Fragen. Als Erkenntnisphilosophie oder als Lehre von den theoretischen Werten, die den Sinn des Erkennens deutet, kann dann die theoretische Philosophie sich wieder über die sämtlichen traditionellen theoretischen Probleme erstrecken. Es wird also durch ihre Bestimmung als Wertlehre der theoretischen Philosophie keine Grenze gesetzt in der Weise, daß sie „nur" die Werte erforscht. Gerade als Wertlehre bleibt sie universal. Zwar behandelt sie nicht mehr alles Wirkliche, da dieses aufgeteilt ist, wohl aber alle Wirklichkeitserkenntnis mit Rücksicht auf ihre letzten Ziele und Aufgaben. Sie will die theoretischen Werte verstehen, die gelten, und von denen die Wirklichkeitserkenntnis so geleitet ist, daß sie dadurch Halt und Zusammenhang bekommt.

Damit ordnet die theoretische Philosophie als besonderer Teil sich dem Ganzen der Weltanschauungslehre ein. Diese sucht theoretische Klarheit nicht allein über das real Seiende, sondern auch über die irrealen, geltenden Werte. So mußten wir anfangs sagen. Jetzt erkennen wir diese Formulierung als ungenau. Ueberall, wo man glaubt, real Seiendes als Letztes feststellen zu können, handelt es sich um letzte Ideale. Damit ist auch die theoretische Philosophie als Lehre von den letzten Idealen der Theorie bestimmt, so daß wir die Weltanschauungslehre ganz allgemein als Wissenschaft von den letzten Idealen überhaupt kennzeichnen können. In ihrem Rahmen werden alle theoretischen und außertheoretischen Probleme lösbar, soweit sie eine wissenschaftliche Behandlung gestatten.

Die Philosophie als Wertlehre gibt also bei voller Anerkennung der Einzelwissenschaften in ihrer Selbständigkeit und beim Verzicht auf die Behandlung der reinen Wirklichkeitsprobleme doch keines ihrer früheren Arbeitsgebiete preis. Man darf daher von ihr nicht sagen, daß sie sich auf die Werte als auf einen Teil der Welt beschränkt. Das wäre mit dem philosophischen Totalitätsstreben

Digitized by Google

unvereinbar. Der wertphilosophische Standpunkt, der für das theoretische Gebiet den erkenntnistheoretischen Standpunkt bedeutet, schließt somit auch keine Resignation ein. Die Philosophie unterscheidet sich in dieser Form von ihren früheren Ausgestaltungen vielmehr dadurch, daß sie einmal umfassender geworden ist, da sie nicht allein die theoretischen Werte untersucht, sondern nach dem Wertuniversum fragt, und außerdem dadurch, daß sie an die Stelle unlösbarer Probleme Fragen setzt, die sich im Prinzip beantworten lassen. So bevölkert sie die Welt nicht mit Paradoxien, sondern sucht im Gegenteil unser Weltdenken von Widersprüchen zu befreien.

Auf das Unternehmen freilich, als Wirklichkeitswissenschaft mit einem Schlage das zum Abschluß zu bringen, woran der Inbegriff aller Einzeldisziplinen dauernd arbeitet, verzichtet sie ein für allemal. Aber auch das tut sie nur, um statt einem imaginären Ziel nachzujagen, sich auf die Ziele einer Gesamterkenntnis der Wirklichkeit zu besinnen und damit die höchste Erkenntnis der Wirklichkeitstotalität anzustreben, die der Mensch, abgesehen von dem, was die Einzelwissenschaften ihm sagen, jemals erreichen kann. Das Bemühen der philosophischen Ontologie blieb überall erfolglos und führte zu nie geschlichteten Streitigkeiten. Man riet dort herum, wo gründliches Wissen vom real Seienden fehlte. Dies vorwissenschaftliche Stadium ist seit Aufteilung des Wirklichen an die Spezialdisziplinen vorüber: der Abschluß der Wirklichkeitserkenntnis liegt wegen der unübersehbaren inhaltlichen Fülle alles Realen immer in der Zukunft. Wir können daher in der Philosophie nichts anderes wollen, als die Richtung begreifen, in der ein Abschluß der Wirklichkeitserkenntnis zu suchen ist, und wenn das gelingt, bedeutet das ebenfalls eine Erkenntnis des wirklichen Ganzen. Ja, darin findet das Totalitätsstreben der Wirklichkeitserkenntnis seinen besten Ausdruck.

Allerdings liegen nicht alle wertphilosophischen Probleme der Erkenntnistheorie in der Sphäre der letzten theoretischen Ideale. Doch kann man auch von den andern Fragen zeigen, daß sie einen wertphilosophischen Charakter tragen. Ja, schon der Umstand, daß es erkenntnistheoretische Fragen sind, weist darauf in unzweideutiger Weise hin. Erkenntnistheorie ist überall Lehre vom Sinn des Erkennens, und dieser läßt sich nur auf Grund von theoretischen Werten deuten. Trotzdem sei noch in anderen Problemen, die man für reine Wirklichkeitsprobleme halten könnte, das wertphilosophische Moment ausdrücklich aufgewiesen. Zu diesem Zweck wenden wir uns zunächst zu dem Begriff, der von dem des letzten Ideals der Erkenntnis am weitesten entfernt zu liegen scheint. Zum Abschluß, von dem bisher die Rede war, kommt der Ausgangspunkt der Wirklichkeitserkenntnis, d. h. es muß auch das Wesen des wissenschaftlich noch unbearbeiteten realen Materials verstanden werden. Damit stehen wir wieder vor der Frage, was alles wirklich ist. Doch bedeutet das jetzt, in welchem Gebiet das Wirkliche seinem allgemeinsten Begriff nach liegt, oder welchem Material die Form der Wirklichkeit gebührt. Dies Wirklichkeitsproblem wird von den Einzelwissenschaften ebensowenig wie das der Wirklichkeitstotalität gestellt. Es betrifft, wenn auch in anderer Weise, wieder das Ganze der Realität, und schon deshalb darf die Philosophie sich seiner Behandlung nicht entziehen. Zugleich liegt auch dabei keine bloße Realitätsfrage vor, sondern es kommt theoretischer Sinn und theoretischer Wert in Betracht: Wie ist das Wirkliche als Material zu denken, falls aus seiner begrifflichen Bearbeitung Wirklichkeitserkenntnis werden soll?

Die Spezialwissenschaften sind, wo sie sich richtig verstehen, auf die zeitliche

Digitized by Google

und räumliche, psychophysische Sinnenwelt als ihren einzigen Stoff gerichtet, und dies Material ist inhaltlich durch das gekennzeichnet, was wir den Inbegriff aller denkbaren Erlebnis- oder Bewußtseinsvorgänge nennen können. Wir nehmen diese Worte im weitesten Sinn, der mit dem des Gegebenen oder Vorfindbaren zusammenfällt, und wir dürfen dann sagen: nur einem erlebten oder bewußten Inhalt kommt das Prädikat „wirklich" zu, falls dies Wort die Bedeutung behalten soll, an die jeder Einzelforscher denkt, der Wirkliches erkennen will. Das besagt zugleich, daß wir uns auf einen Einwirklichkeitstandpunkt stellen, solange wir von allen Werten, die mit dem Wirklichen verknüpft sein können, noch absehen. Ein wertfreies metaphysisch Reales blieb völlig problematisch. An diesem „Monismus" der bloßen Realität halten wir hier um so entschiedener fest, als für das Weltall überhaupt ein unvermeidlicher Dualismus von real Seiendem und irreal Geltendem aufgezeigt werden konnte. Das Reale, das die Einzelwissenschaften erkennen, bleibt die immanente, erlebte, bewußte, gegebene, vorgefundene Wirklichkeit. In diesem Satz ist zugleich die allgemeine „Ontologie", soweit sie von allen Wertproblemen absieht, beschlossen. Man nennt das den Wirklichkeitsstandpunkt der Immanenz [1]).

Daß er sich nur erkenntnistheoretisch begründen läßt, bedarf keiner langen Erörterung. Die reine Wirklichkeitserkenntnis verliert ihren theoretischen Sinn, sobald sie etwas anderes als das in seinen inhaltlichen Bestimmungen Erlebbare oder im Bewußtsein Vorfindbare mit dem Prädikat der Wirklichkeit versieht. Sie gerät dann in leere Abstraktionen. Besonders dort kommt sie zu Formen ohne Inhalt, wo sie den Begriff einer transzendenten Wirklichkeit zu bilden sucht, die nur real sein soll, d. h. nicht zugleich werthaft wie Platons Ideen oder wertfeindlich wie Schopenhauers Weltwille. Ein reines Wirklichkeitsproblem also liegt hier wieder nicht vor. Was uns beschäftigt, ist eine Reflexion auf den Sinn der Wirklichkeitserkenntnis, und diese zeigt uns: Formen ohne einen Inhalt, der sich irgendwie erleben oder vorfinden läßt, bleiben Formen, aus denen keine vollen „Gegenstände" des Erkennens werden können. Die Form Wirklichkeit ist eine von solchen Formen unter andern, und erst zusammen mit einem erlebten oder bewußten Inhalt bildet sie einen wirklichen Gegenstand. Im Inbegriff dieser Gegenstände besteht dann das Material der reinen Wirklichkeitserkenntnis.

Das neue Wirklichkeitsproblem käme also darauf hinaus, welchem Inhalt die Form der Wirklichkeit gebührt. Ein Problem kann man das jedoch nur noch in einem eingeschränkten Sinn nennen. Was nämlich das Charakteristische der Inhalte ausmacht, die zu einem theoretischen Gegenstand überhaupt noch hinzutreten müssen, damit daraus ein realer Gegenstand wird, läßt sich durch eine „Definition" nicht bestimmen. Wir sind bei den letzten Unterschieden angelangt, die es im Weltall gibt, und für ihre Aufzeigung ist lediglich eine Umschreibung oder ein Hinweis auf Beispiele möglich [2]). Wir müssen uns darauf verlassen, daß jeder weiß, was er meint, wenn er „wirklich" sagt, und es ist im Interesse der Verständlichkeit nur notwendig, daß wir dies Wort in der Philosophie nicht anders verwenden als im vorwissenschaftlichen Leben. Wirklich ist, wie öfter hervorgehoben wurde, der Tisch, an dem ich sitze, oder die Druckempfindung, die ich bei seiner Berührung habe. Will man dem Ausdruck noch eine grundsätzlich davon abweichende Bedeutung geben, so muß man das rechtfertigen, und nur bei seiner Verknüpfung

1) Vgl. oben S. 96.
2) Vgl. oben S. 113 f.

Digitized by Google

mit Wertbegriffen kommt man zu neuen Fragen. Von ihnen abgesehen enthält die Wirklichkeit oder das Wirkliche in bezug auf seinen Wirklichkeitscharakter weiter kein philosophisches Problem. Erst, wo es sich darum handelt, festzustellen, was bloßer Inhalt der Erkenntnis ist, und was schon als Erkenntnisform angesehen werden muß, die durch das Erkennen zu dem Inhalt noch hinzukommt, setzt die Arbeit der theoretischen Philosophie ein, die den Sinn der Wirklichkeitserkenntnis auf Grund der theoretischen Werte deutet. Ihre vielen Probleme hier auch nur aufzuzählen, hat jedoch keinen Zweck. Das allein ist wichtig, daß alle diese Wirklichkeitsprobleme als Fragen der Erkenntnistheorie, also als theoretische Sinn- und Wertprobleme verstanden werden.

Mit diesen Bemerkungen über die allgemeinen Wirklichkeitsbegriffe der Philosophie können wir uns begnügen. Es geht aus ihnen hervor, daß nicht allein die beiden Fragen nach dem Ausgangspunkt und nach dem Abschluß aller Wirklichkeitserkenntnis zur theoretischen Wertwissenschaft gehören, sondern daß auch die Fragen, die zwischen diesen Extremen liegen und die verschiedenen Formen der Wirklichkeitsinhalte betreffen, theoretische Wertprobleme bilden. Das zeigt dann, daß alle scheinbaren Wirklichkeitsprobleme der Philosophie sich in theoretische Wert- und Sinnprobleme verwandeln. Auf Einzelheiten einzugehen, ist nicht notwendig. Das Prinzip, nach dem die theoretischen Wertprobleme sich gliedern, bleibt einem besonderen Teil des Systems, der theoretischen Philosophie als Wissenschaftslehre, überlassen.

Nur eine dieser angeblichen Wirklichkeitsfragen hat die allgemeine Grundlegung der Philosophie noch ins Auge zu fassen. Es ist die weitaus am meisten behandelte, die vielen Philosophen geradezu als Zentralproblem der gesamten Philosophie gilt. Im Zusammenhang mit ihr sind in der Tat Erörterungen anzustellen, die wir auch in der allgemeinen Grundlegung nicht entbehren können. Wir wiesen auf sie bereits hin, als wir zeigten, inwiefern nach Aufteilung der Realität an die Spezialwissenschaften das Wirkliche trotzdem ein philosophisches Problem bleibt, weil die Einzelforschung es mit Rücksicht hierauf nicht untersucht. Es handelt sich um die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Seele oder um die Einheit der beiden Gebiete, welche die Spezialwissenschaften gesondert unter Begriffe bringen. Wir können es das psychophysische Wirklichkeitsproblem nennen, um es von dem allgemeinsten Problem der Wirklichkeitstotalität zu unterscheiden. Es setzt drei Begriffe voraus. Erstens den der Körperwelt oder der Materie, zweitens den des Seelenlebens oder der psychischen Vorgänge und drittens den der Einheit oder der Zweiheit, die mit Rücksicht auf das Verhältnis der beiden Reiche zueinander besteht. In diesen Begriffen stecken zugleich die Hauptprobleme einer bestimmten Richtung der Metaphysik, die seit Jahrhunderten im Vordergrund des philosophischen Interesses steht. Schon wegen der großen Bedeutung, die man ihnen allgemein beimißt, versuchen wir, über sie zur prinzipiellen Klarheit zu kommen und wenigstens den philosophischen Ort zu bestimmen, den diese Gedanken im Ganzen des Systems einnehmen.

Damit ihr philosophischer Charakter von vornherein deutlich wird, haben wir auch sie als Totalitätsprobleme zu fassen. Nur handelt es sich jetzt nicht allein um absolute, sondern auch um relative Ganzheiten, d. h. es kommen zunächst das Körperganze und das Seelenganze in Betracht, und erst wenn ihre Begriffe klargestellt sind, darf man hoffen, die Frage nach der psychophysischen Einheit von Körper und Seele mit Erfolg in Angriff zu nehmen, die zu einem neuen Begriff des

Digitized by Google

Wirklichkeitsganzen führt. Es wird dabei zu zeigen sein, daß diese Ganzheiten ebenfalls nicht als bloße Realitäten, sondern als letzte Erkenntnisaufgaben zu begreifen sind, d. h. als theoretisch notwendige Ideale jener Erkenntnis, welche nach Vollendung in besonderen Richtungen sucht. Von hier aus sind dann die Streitfragen des Materialismus und des Spiritualismus, des Monismus und des Dualismus, also die wichtigsten metaphysischen Standpunkte zu erörtern, die scheinbar ohne Wertproblematik reine Wirklichkeitsfragen enthalten. In Wahrheit sind sie ebenso wie das allgemeinste Problem des Wirklichkeitsganzen wieder als Wertprobleme zu behandeln, und auch der letzte Grund für diese Wandlung der Problematik ist derselbe wie dort. Die metaphysischen Streitfragen, die sich nie lösen lassen, entstehen, wo man das, was endlicher Teil oder unendliche Reihe ist, als vollendliches Ganzes zu denken sucht, also die drei Begriffe, die wir der Behandlung der Wirklichkeitstotalität zu Grunde legten, den des endlichen Teils, der endlosen Reihe und des vollendlichen Ganzen nicht auseinanderhält. Der Unterschied ist allein der, daß hier an die Stelle der absoluten Totalität relative Ganzheiten treten. Auch diese aber sind als theoretische Werte zu verstehen, so daß wieder die scheinbar ontologischen Fragen zu theoretischen Wertfragen werden. Das ist im folgenden zu zeigen.

V.

Die Körperwelt und der Materialismus.

Wir beginnen mit dem Körperganzen oder der Materie und mit kritischen Erörterungen der metaphysischen Fragen, die man im Anschluß daran aufgeworfen hat. Im vorwissenschaftlichen Leben fällt für die meisten Menschen, soweit sie überhaupt Begriffe davon bilden, das reale Sein wohl mit der Körperwelt zusammen, und die frühesten Versuche der Wissenschaft, das Weltganze zu denken, kommen ebenfalls darauf hinaus, daß es körperlich sei. Den ersten europäischen Philosophen galt das als selbstverständlich. Darauf allein richteten sie ihre Aufmerksamkeit, aus welcher Art von Körpern die Welt bestehe. Man bezeichnet den Versuch, das Wirkliche und zugleich die Welt überhaupt mit der Körperwelt zu identifizieren, als Materialismus. In wissenschaftlichen Kreisen hat heute diese Weltanschauung keine Anhänger, und auch in der Popularphilosophie gilt sie nicht mehr für modern, obwohl die meisten Menschen faktisch, soweit sie überhaupt denken, theoretische Materialisten sind, darunter auch solche, die den Materialismus mit Worten ablehnen. Man braucht nur Häckels Welträtsel zu lesen, um zu sehen, wie ihr Verfasser, der sich einen Monisten nennt, nicht imstande ist, einen anderen Begriff des realen Seins als den des körperlichen festzuhalten.

Sehr klar sind die Theorien, die sich ausdrücklich zu einer Identifikation von Welt und Körperwelt bekennen, meist ebenfalls nicht. Trotzdem läßt sich im Anschluß an sie eine prinzipielle Erörterung vornehmen, und zwar hauptsächlich deswegen, weil von allen Wirklichkeitsbegriffen der des Körpers am leichtesten so zu denken ist, daß dabei Wertbegriffe ausgeschaltet werden. Allerdings spielen auch in den Materialismus Geltungsfragen hinein. Das Körperliche gilt vielen als das „niedere", das Seelische als das „höhere" Sein. Spricht man doch geradezu von einem Materialismus der Gesinnung. Doch die Verknüpfung von Werten mit dem Wirklichen gestaltet sich bei andern Begriffen vom Realen meist noch enger.

Digitized by Google

Die These des Materialismus kommt abgesehen von Wertfragen darauf hinaus, daß alles körperlich ist, wobei freilich nicht immer deutlich wird, ob das Wirkliche völlig mit dem Körperlichen identifiziert oder nur gesagt werden soll, daß alles Reale sich als Produkt des körperlichen Seins begreifen lassen müsse. Der Begriff des Körpers fällt dann mit dem einer raumerfüllenden oder ausgedehnten Existenz zusammen, und schon früh wird diese so gedacht, daß sie aus letzten, nicht mehr teilbaren Teilen besteht, deren einzige Veränderung Bewegung im Raume ist. Der Materialismus behauptet also, es müsse alles entweder selber Atombewegung sein oder als Produkt von Atombewegung begriffen werden. Die erste Form erscheint, sobald man sich ausdrücklich darauf besinnt, was sie bedeutet, so absurd, daß sie in neuerer Zeit wohl nur selten vertreten worden ist. Unter den Worten: Empfindungen, Gefühle oder Willensakte sind Atombewegung, läßt sich, falls man mit den Ausdrücken Empfindung, Wille oder Gefühl irgend einen Begriff verbindet, nicht viel denken. Man hat mit Recht gesagt, die These des Materialismus könne in ihrer radikalsten Form deswegen nicht widerlegt werden, weil sie völlig sinnlos sei. Das Sinnlose teilt mit dem Wahren in der Tat den Vorzug, sich nicht mehr widerlegen zu lassen. Es ist einfach unverständlich, was es bedeuten soll, daß ein Lust- oder Schmerzgefühl, ein Gedanke oder eine Erinnerung selbst einen raumerfüllenden Vorgang im Sinn der Atombewegung ausmache. Wären diese Gebilde, die jeder kennt, Körper, so müßten sie auch physikalische Eigenschaften haben. Es ließe sich z. B. fragen, in welchem Aggregatzustand sie sich befinden, ob sie einen kleinen oder einen großen Raum einnehmen, welche Temperatur sie besitzen, wieviel sie wiegen, usw. Psychisches Sein aber ist nicht fest oder flüssig, nicht zu erwärmen oder abzukühlen. Es ist absurd, von einem halben oder von einem kalten oder von einem schweren Willen zu reden in der Bedeutung der Worte, in der ein Körper geteilt werden kann oder kalt oder schwer ist. Das sehen auch Materialisten ein.

Meist kommt daher ihre These auf die abgeschwächte Behauptung hinaus, daß das Seelische als Produkt oder Funktion des Körpers betrachtet werden müsse. Doch läßt auch dieser Gedanke sich nicht zu Ende denken, ohne daß man dabei zu Absurditäten gelangt. Man sagt, das Seelische verhalte sich zum Gehirn wie die Galle zur Leber. Nun ist aber deren Verhältnis so bestimmt, daß beide raumerfüllende Dinge sind, und falls daher das Seelische zum Gehirn sich ebenso „verhalten" soll, dann müßte auch das Seelische körperlich im Sinne von raumerfüllend sein. Wir wären dann also wieder bei der unvollziehbaren Identifikation angelangt. Haben wir dagegen das Lebergleichnis anders zu verstehen, so ist das Verhältnis des Seelischen zum Körperlichen eben nicht dasselbe wie das einer Drüse zu ihrem Sekret, und es ist mit solchen Vergleichen überhaupt kein greifbarer Gedanke zum Ausdruck gebracht. Die viel behandelte Frage, wie aus Atombewegung Empfindung wird, kann man nicht beantworten durch den Hinweis auf einen Vorgang, bei dem aus einem Körper gerade nicht Empfindung, sondern ein anderer Körper entsteht.

Diese einfachen Ueberlegungen, an die hier nur kurz zu erinnern war, haben denn auch in wissenschaftlichen Kreisen dem Materialismus längst ein Ende gemacht, und vielfach ist an seine Stelle eine Lehre getreten, die unter dem Schlagwort „Ignorabimus" Verbreitung gefunden hat. Gerade von naturwissenschaftlicher Seite hebt man hervor, wir würden nie wissen, wie aus körperlichen Vorgängen seelisches Sein entsteht. Hier habe unser Erkennen seine Grenze. Selbst wenn wir

Digitized by Google

annehmen, wir hätten die denkbar vollkommensten Begriffe von der Körperwelt, d. h. es wäre alles Geschehen als Bewegung von Atomen durchschaut, so stünden wir doch nach wie vor dem Seelischen als einem Rätsel gegenüber. Dieser Gedanke ist ebenfalls schon früh formuliert und erfreut sich seit du Bois-Reymond großer Beliebtheit. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus dem Zusammenwirken von Atomen „Bewußtsein" werden soll. Gegenüber den Rätseln der Körperwelt hat der Naturforscher sich gewöhnt, sein Ignoramus auszusprechen. Doch leitet ihn dabei die Ueberzeugung, daß das, was er jetzt nicht weiß, er dereinst vielleicht wissen werde. Gegenüber dem Rätsel aber, wie die Materie zu denken vermöge, muß er sich ein für allemal zu einem Ignorabimus entschließen.

Viele halten einen solchen Gedankengang wohl für eine Widerlegung des Materialismus. Wir müssen daher ausdrücklich feststellen, daß auch diese Lehre materialistisch ist. Der Unterschied von den andern Arten des Materialismus besteht lediglich darin, daß hier die Rätselhaftigkeit des Materialismus zugegeben wird. Im übrigen hält man an der Meinung, die Welt sei ihrem Wesen nach körperlich, dabei fest. Du Bois-Reymond lehrt wie Demokrit, daß es in Wirklichkeit keine Qualitäten, sondern nur quantitativ bestimmtes Sein gibt, und das ist Materialismus. Die Voraussetzung, d a ß die Materie denkt oder Empfindungen hat, wird nicht bezweifelt. Nur w i e sie denkt und empfindet, wird für unerklärlich gehalten.

Will man sich gegen den Materialismus wenden, so muß man weiter gehen und sagen: wir werden allerdings niemals eine Antwort darauf bekommen, wie aus Atombewegung Empfindung entsteht, aber nur deswegen, weil damit eine dumme Frage gestellt ist. Solche Fragen braucht die Wissenschaft nicht zu beantworten, und daher gibt es hier auch kein Welträtsel. Die Körperwelt, soweit wir sie unmittelbar kennen, erfüllt zwar den Raum, besteht darum aber nicht aus n u r quantitativ bestimmten Atomen, sondern zeigt zugleich durchweg ein qualitatives Gepräge, das wir empfinden oder im Bewußtsein haben. Die Empfindungen oder der Bewußtseinsinhalt also sind das Bekannte, und von ihnen muß man ausgehen, falls man die Welt erklären will. Die Frage darf nicht lauten, wie aus Atomen Empfindungen entstehen, sondern wie aus Empfindungen Atome werden, d. h. wie wir, denen Empfindungen unmittelbar gegeben sind, dazu kommen, Atome anzunehmen, die niemals empfunden werden können. Diese Frage läßt sich sehr wohl beantworten, und damit ist dann das Welträtsel beseitigt. Der Grund dafür liegt darin, daß wir von einer ontologischen zu einer erkenntnistheoretischen Problemstellung fortgeschritten sind. Der Begriff des Atoms ist ein Produkt unseres wissenschaftlichen Denkens. Von dieser Ueberlegung müssen wir ausgehen, um die philosophische Bedeutung der Atomistik, d. h. ihren theoretischen W e r t für die Erkenntnis des Körperganzen oder der Welt überhaupt zu verstehen. Wer dagegen die Empfindungen erklären will aus einem Denkprodukt, das von jeder Empfindung absieht, um allein das raumerfüllende Sein unter Begriffe zu bringen, dem muß sich durch seine Schuld die Welt mit lauter Rätseln bevölkern. Mit solchen Erwägungen ist die F r a g e s t e l l u n g des Materialismus beseitigt. Die elementarste erkenntnistheoretische Besinnung zeigt, warum sein Problem kein Problem ist. Die einzige Frage, die hier gestellt werden darf, ist die nach der wissenschaftlichen Bedeutung der Atomistik, d. h. nach dem Sinn einer begrifflichen Umsetzung der gegebenen Körperwelt in einen rein quantitativ bestimmten Komplex nicht gegebener letzter Teile, deren Veränderung sich durchweg als Bewegung im Raume darstellen läßt.

Digitized by Google

Hierin kann man ein Erkenntnis i d e a l sehen, dem die Erfahrungswissenschaften sich anzunähern haben, ohne es je vollständig zu erreichen. Ihre „Atome" wären demnach Stufen auf dem Wege zu einem letzten Ziel, und das absolute Atom verkörperte dann einen theoretischen Wert, der gilt. So fände das ontologische „Rätsel" des Materialismus seine Lösung in einer Logik des Atombegriffs, die ihn als theoretischen Wertbegriff darstellt.

Das kann man auch so zum Ausdruck bringen. Atome im eigentlichen Sinn des Wortes oder philosophische Atome gibt es als vorfindbare Realitäten nicht. Die empirische Wissenschaft kennt keinen Körper, der in dem Sinn unteilbar wäre, daß er absolut einfach ist. Die Atome des Physikers sind daher keine „Atome". Sie fallen immer unter den Begriff des nur v o r l ä u f i g letzten Bestandteils, bis zu dem die Wissenschaft momentan vorgedrungen ist, und bedeuten insofern zugleich etwas Vorletztes. Die Wissenschaft wird bei ihnen nicht stehen bleiben. Der philosophische Gedanke einer r e i n quantitativ bestimmten Bewegung von Atomen, der alle Qualitäten ausschließt, bedeutet auch unter diesem Gesichtspunkt keine Wirklichkeit, sondern ein Erkenntnisziel. Wir haben in ihm ebenso einen theoretischen Wertbegriff wie in dem früher betrachteten Begriff der Wirklichkeitstotalität überhaupt. Er bezeichnet die R i c h t u n g für den Weg, auf dem die Arbeit der Physik fortschreitet. Alle physikalischen „Atome" sind Stadien auf diesem Wege und nähern sich dem Ideal des philosophischen Atoms an, ohne es jemals vollständig zu erreichen. Die Realitäten, auf welche die Physik trifft, enthalten immer noch Probleme. Das Unbedingte bleibt „Idee", d. h. geltender Wert.

Wie weit die theoretische Philosophie als Lehre vom Sinn und Wert des wissenschaftlichen Denkens in der Lage ist, das Ideal einer philosophischen Atomistik im Einzelnen als letzten und zugleich nie erreichbaren Zielpunkt aller physikalischen Atomistik zu begründen, brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht zu fragen [1]). Das allein war zu zeigen, daß der Materialismus als Weltanschauung, d. h. als Theorie vom Weltall, die Umwandlung eines Erkenntnisziels in die absolute Realität, die Hypostasierung des Wertes zur metaphysischen Wirklichkeit bedeutet. Deshalb ist die Lösung des materialistischen Problems dadurch zu finden, daß man den theoretischen Wertcharakter des Materiebegriffs versteht, dessen Inhalt zum absoluten Weltwesen gemacht werden soll. Der Unterschied dieser Gedanken von denen, die sich auf den Begriff der Wirklichkeitstotalität überhaupt beziehen, ist also lediglich der, daß dort ein universales Erkenntnisziel und ein absolutes Ganzes in Betracht kam, während hier bei der Beschränkung auf die raumerfüllende Körperwelt auch mit Rücksicht auf die reale Seite des All nur von einem partikularen Erkenntnisziel oder von einem relativen Ganzen die Rede sein kann.

VI.

Das Seelenleben und der Spiritualismus.

Der Materialismus hat, wie gesagt, innerhalb der wissenschaftlichen Philosophie keine Anhänger mehr. Wir haben ihn trotzdem behandelt, weil bei der relativen Einfachheit und Klarheit der hier verwendeten Begriffe das allgemeine Prinzip sich besonders leicht aufzeigen ließ. Doch können wir uns nicht auf ihn beschränken.

1) Eine Behandlung dieses Problems findet sich in meinem Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl. 1913, S. 82 ff.

Digitized by Google

Es gibt noch andere Versuche, Begriffe von Realitäten zu bilden, um mit ihrer Hilfe das ontologische Weltproblem zu lösen. Auch auf sie müssen wir einen Blick werfen, um ihre Beziehungen zur theoretischen Wertlehre zu verstehen.

Je klarer zutage tritt, daß es unmöglich ist, die reale Welt in ihrer Totalität unter den Begriff des raumerfüllenden, physischen Seins zu bringen, um so notwendiger scheint es manchem, ein Reales zu finden, das nun in Wahrheit alles Wirkliche umfaßt. Dabei kann man anknüpfen an den Satz, der in der Widerlegung des Materialismus eine Rolle spielt. Unmittelbar gegeben sind nicht die Atome, sondern die Empfindungen oder anderes psychisches Sein. In ihm wird also auch das wahrhaft Reale gesucht werden müssen. So entsteht die Ansicht, die man, um ihren Gegensatz zum Materialismus zum Ausdruck zu bringen, Spiritualismus nennen kann. Wurden dort die Körper zum eigentlichen Weltwesen gemacht, so bestreitet man hier ihre selbständige Existenz und löst alles wahrhaft real Seiende in Seelisches auf.

Solche spiritualistischen Spekulationen gibt es in verschiedenen Formen, doch beschränken wir uns auf ihre plausibelste und verbreitetste Gestalt. Sie ist schwerer zu widerlegen als der Materialismus, ja sie gilt vielen heute noch für unwiderleglich. Aller Inhalt unserer unmittelbaren Erfahrung, so lautet die Argumentation, ist psychisch, und es muß daher problematisch bleiben, ob es noch etwas anderes als Seelenleben gibt. Von dem, was wir Körper nennen, ist unbezweifelbar real lediglich das, was uns als Bewußtseinszustand gegeben ist. Wir haben keinen Grund, die sogenannten Körper für etwas anderes als für psychisches Sein zu halten. Das scheint manchem überzeugend. Im Spiritualismus oder Immaterialismus haben Denker verschiedener Zeiten die endgültige Wahrheit, ja die Lösung des Weltallproblems gesehen, und es läßt sich nicht leugnen, daß diese Ansicht verständlicher als der Materialismus ist. Sie kann nicht wie dieser ohne weiteres durch eine schlichte Besinnung auf Erfahrungstatsachen als absurd zurückgewiesen werden. Sie geht vom Bekannten statt vom Unbekannten, von einem unmittelbar Realen statt von einem abgeleiteten wissenschaftlichen Begriff wie dem der Atombewegung aus, oder sie *will* es wenigstens, und das ist zweifellos ein Vorzug. Ob dem philosophischen Atombegriff eine Wirklichkeit entspricht, bleibt völlig ungewiß. Daß dagegen die Empfindungen real sind und ebenso alles andere unmittelbar gegebene seelische Sein, wird niemand bezweifeln. Trotzdem braucht man darum nicht zu glauben, daß der Spiritualismus Recht hat. Vielmehr zeigt sich in ihm Richtiges und Falsches miteinander verknüpft, und was für uns die Hauptsache ist: die Probleme, die hier vorliegen, sind richtig verstanden wieder nicht ontologisch, sondern erkenntnistheoretisch, d. h. keine Fragen des realen Seins, sondern des theoretischen Sinnes und Wertes.

Um das zu verstehen, fassen wir die angedeuteten spiritualistischen Argumente noch etwas näher ins Auge. Das Reale wird mit dem unmittelbar *Gegebenen* gleichgesetzt. Das Gegebene aber soll das dem einzelnen Individuum oder *mir* Gegebene sein. Dies hat dann als das Psychische zu gelten, und deswegen kann das wahrhaft Reale *nur* im Psychischen gefunden werden. Offenbar hängt die Ueberzeugungskraft dieser Argumentation davon ab, ob die Gleichsetzung von „gegeben" und „mir gegeben" berechtigt ist, und ob das „mir Gegebene" mit dem „nur mir Gegebenen" identifiziert werden darf. Lediglich von dem *nur* mir Gegebenen nämlich kann man mit Recht sagen, daß es mit dem Seelischen zusammenfalle. Körper sind im Prinzip niemals nur mir, sondern auch andern gegeben, und was nur mir

Digitized by Google

gegeben ist, kann daher nicht körperlich sein. Besteht also die Welt allein aus dem nur-mir Gegebenen, dann, aber auch nur dann, ist sie mit Notwendigkeit als psychische Welt zu bezeichnen. Fällt diese Voraussetzung fort, so fehlt dem Spiritualismus jeder durchschlagende Beweis.

Wie also steht es mit der Voraussetzung, daß das Gegebene nicht allein auch mir, sondern nur mir gegeben ist? Der Gedanke führt zu sonderbaren Konsequenzen, die früh schon gezogen worden sind. Falls allein das Gegebene real existiert, und dies Gegebene gleich dem nur mir Gegebenen ist, dann darf man die Welt nicht für ein seelisches Sein überhaupt halten, sondern jeder Philosoph muß sie mit dem nur ihm gegebenen realen Sein identifizieren, also zu der Ansicht kommen, die früher als theoretischer Egoismus und heute als Solipsismus bezeichnet wird: Ich selbst allein bin die Welt. Dieser Satz wird den meisten Menschen gewiß als absurd erscheinen, ja sie werden ihn für noch viel absurder als den Materialismus halten. Das stört jedoch die Spiritualisten nicht. Sie erklären ihre Behauptung, alles Reale sei psychisch, für unwiderleglich, und auch ihre Gegner haben ihnen dies oft zugestanden. Bekannt ist Schopenhauers Wort, daß der theoretische Egoismus oder Solipsismus einer kleinen Grenzfestung gleiche, die uneinnehmbar sei, und die man nur deshalb ohne Gefahr im Rücken lassen dürfe, weil ihre Besatzung nie aus ihr heraus könne.

Ist der Solipsismus in Wahrheit eine uneinnehmbare Festung? Ja steckt in seiner These überhaupt ein in sich klarer und zu Ende gedachter Sinn? Wir wollen seine Konsequenzen nicht weiter verfolgen. Ihre Ausführung scheint mehr ein Gegenstand für einen Lustspieldichter als für einen Philosophen zu sein. Wir beschränken uns auf den ernsten Kern der Sache, und der steckt in der Gleichsetzung von „gegeben" mit „mir gegeben" und „nur mir gegeben". Vom spiritualistischen Standpunkt aus ist der Solipsismus allerdings niemals zu widerlegen, denn der Spiritualismus beruht in der Form, die wir hier betrachten, auf dieser Gleichsetzung und ausschließlich auf ihr. Mit der Zerstörung des Solipsismus würde der Spiritualist sein eigenes Fundament zerstören. Das haben wir klar zu machen. Im Zusammenhang damit wird sich die Haltlosigkeit der spiritualistischen Argumente ergeben.

Das mir Gegebene ist dann allein immer psychisch, falls es notwendig mit dem nur mir Gegebenen zusammenfällt. Was gegeben und auch mir gegeben ist, kann eventuell auch anderen gegeben sein, und dann besteht kein Recht mehr, es psychisch zu nennen. Körper sind als Atombewegungen zwar überhaupt nicht gegeben, aber das ist ja gerade fraglich, ob wir das Recht haben, das körperliche Sein mit der Atombewegung zu identifizieren. Jedenfalls zeigt sich, daß die Gleichsetzung von gegeben und nur mir gegeben, die zum Solipsismus führt, allein geeignet ist, den Spiritualismus zu begründen, und damit stünden wir dann wieder wie beim Materialismus vor einem Welträtsel, denn mag der Solipsismus auch unwiderleglich sein, für richtig wird ihn niemand halten. Wir müßten daher auf ein Begreifen der Welt verzichten, falls die reale Welt nicht allein als die gegebene, sondern außerdem noch die gegebene Welt als die nur mir gegebene zu betrachten wäre.

Tatsächlich liegt jedoch auch hier kein Welträtsel vor, sondern das Problem ist lösbar durch eine erkenntnistheoretische Besinnung. Diese zeigt, daß die Identifikation vom Gegebenen überhaupt mit dem nur mir Gegebenen völlig hinfällig ist, ja nicht einmal, wie von vielen geglaubt wird, an den Anfang der Philosophie

Digitized by Google

gesetzt werden darf. Gewiß kann man das reale Sein mit dem gegebenen Realen identifizieren, und alles, wovon ich etwas soll wissen können, muß auch mir gegeben sein. Ebenso sicher aber ist, daß das nur mir Gegebene von dem auch mir Gegebenen nur einen Teil bildet, und daß nicht das geringste Recht besteht, alles mir Gegebene für nur mir Gegebenes und daher für psychisch zu halten. Wenn alles real Seiende gegebenes Seiendes ist, wird darum die reale Existenz der Körper nicht einen Augenblick problematisch. Es gibt erstens reales Sein, das mir gegeben und nur mir gegeben ist. Das kann man das psychische Sein nennen. Es gibt außerdem ebenso gewiß reales Sein, das mir gegeben ist, aber zugleich auch anderen gegeben sein kann, und das ist im Unterschied vom Psychischen als das Physische oder Körperliche zu bezeichnen. Schon mit dieser Unterscheidung, die sich nicht anfechten läßt, ist nicht allein dem Solipsismus, sondern zugleich auch dem Spiritualismus jeder Boden entzogen, und zwar liegt hier wieder eine erkenntnistheoretische Unterscheidung vor.

Das ist ausdrücklich zu zeigen und im Zusammenhang damit die vielfach verdunkelte und verkannte Sachlage noch genauer festzustellen. Man könnte behaupten: wenn die Gleichsetzung des Gegebenen mit dem mir Gegebenen als berechtigt zugestanden ist, so folge daraus, daß alles Gegebene nur mir gegeben sein könne. Das Wort „gegeben" verliere seinen Sinn, falls es nicht das einem Subjekt Gegebene bedeute. Also heiße gegeben immer soviel wie mir gegeben, und da das mir nicht wegzulassen sei, zugleich nur mir gegeben. Welchem Subjekt ist das Gegebene gegeben? Auf diese Frage spitzt sich in der Tat alles zu, und sie ist eine erkenntnistheoretische Frage, denn es handelt sich bei ihr um das Subjekt des Erkennens.

Zu jedem als real gegebenen Objekt gehört ein Subjekt, dem es gegeben ist. Das ist ein unbezweifelbarer erkenntnistheoretischer Satz. Zugleich aber darf er nur erkenntnistheoretisch verstanden, d. h. aus dem Subjekt, das eine allgemeine Form bedeutet, nicht das individuelle persönliche Ich gemacht werden. Das wurde bereits bei Erwähnung von Kants transzendentaler Apperzeption angedeutet. Das Subjekt, das zu jedem Objekt gehört, ist keine „Seele", und das, was nur diesem Subjekt gegeben ist, fällt darum nicht unter den Begriff des Psychischen. Das seelische Subjekt ist vielmehr als Objekt aufzufassen und daher selber zu dem zu rechnen, was dem erkenntnistheoretischen, formalen Subjekt gegeben ist. Macht man der Verwechslung der individuellen Seele mit der logischen Form des Subjekts überhaupt ein Ende, so ist damit zugleich jeder Spiritualismus aufgehoben. Der Satz, daß alles reale Sein einem Subjekt gegeben ist, besteht gewiß zu Recht, aber aus ihm folgt für irgendeine inhaltliche Bestimmung des realen Seins, also auch für seinen psychischen oder physischen Charakter, noch nicht das geringste. Die Behauptung, daß alles Gegebene nur mir gegeben ist, bleibt, wenn „mir" etwas psychisch Reales heißen soll, völlig unhaltbar.

So steht zwar der Spiritualismus höher als der Materialismus, weil er die richtige Tendenz hat, sich bei der Bestimmung des Realitätsbegriffs an das Gegebene zu halten. Aber auch er faßt den Begriff des realen Seins viel zu eng, indem er das Gegebene mit dem identifiziert, was nur einem individuellen Ich gegeben ist. Diese Identifikation bleibt unzulässig. Der Begriff des Gegebenen darf so allein bestimmt werden, daß er das einem Subjekt überhaupt Gegebene bedeutet. Dies Subjekt aber ist nichts anderes als die erkenntnistheoretische Form des Subjekts oder des „Bewußtseins überhaupt", und was diesem Subjekt gegeben ist, kann ebensogut einer Mehrheit von individuellen Subjekten gegeben sein, wie zu dem gehören, was

Digitized by Google

nur einem individuellen Ich gegeben ist. Jedes reale Sein, das mehreren individuellen Subjekten unmittelbar gemeinsam angehört, ist nicht seelisch, sondern körperlich, und so besagt der erkenntnistheoretische Satz von der Gegebenheit oder der Bewußtheit aller Erfahrungsgegenstände nichts über ihren psychischen Charakter. Er läßt den empirischen Dualismus von physisch und psychisch vielmehr völlig unangetastet.

Weil über den Begriff des Subjekts große Unklarheit besteht und auch die Ansichten über das Wesen des Psychischen und des Physischen davon beeinflußt werden, sei eine besondere Form des Subjekts, nämlich das Selbst noch ausdrücklich zu klären versucht. Wir können uns dabei wieder auf das allgemeine heterologische Prinzip alles Denkens beziehen. Faßt man den Subjektbegriff in der Erkenntnistheorie unpersönlich, dann ist das Andere des Subjekts das Objekt überhaupt, und der so verstandene Gegensatz läßt sich aus keinem Weltallbegriff ausschalten. Dem Subjekt dieser Korrelation aber darf man nicht das individuelle Ich oder das Selbst unterschieben. Dessen Anderes ist nicht ein Objekt überhaupt, sondern ein anderes individuelles Ich. Zum Selbst gehört m. a. W. das Du als das andere Selbst. Der Begriff „Selbst" verliert jeden Sinn, wenn man nicht das eigene Ich von einem Du unterscheidet, das in demselben Sinn ein Selbst ist wie das eigene. Der Versuch, alle Objekte auf das eigene Selbst zu beziehen und dabei jedes andere Selbst auszuschalten, auf welches sie ebenfalls bezogen werden können, ist logisch widersinnig. Das Wort „Selbst" sagt nicht mehr das, was jeder damit meint, sobald seine Bedeutung in irgendeiner Weise verabsolutiert und isoliert wird. Es geht daher nicht einmal an, wie viele glauben, die Philosophie mit dem eigenen Selbst zu beginnen und das andere Selbst oder das Du dabei auch nur vorläufig beiseite zu stellen. Mit dem Einen wäre zugleich das Andere aufgehoben. Mit dem Einen allein, d. h. mit dem Selbst ohne Du, kommt man also auch zu keinem verständlichen Anfang des Philosophierens.

Das bedeutet nicht nur, daß jeder, der einen wissenschaftlichen Gedanken formuliert, dabei jedem anderen implicite gestattet, sich an die Stelle des eigenen Ich zu setzen, von dem er dabei spricht. Damit würde nur der Begriff des Selbst von diesem einen Individuum über alle Individuen ausgedehnt. Man kann vielmehr auch mit dem allgemeinen Begriff des Selbst die Philosophie nicht beginnen, falls man dabei den Zweck verfolgt, das andere Selbst oder das Du, sei es auch nur vorläufig, in Frage zu stellen. Es hat überhaupt keinen Sinn, daß derjenige, der philosophiert, in irgendeinem Stadium seines Denkens dem eigenen individuellen Ich eine prinzipiell andere Stellung gibt als den andern Individuen. In jedem Stadium muß man mit denkbaren Begriffen arbeiten, und das Selbst bleibt ohne Du kein denkbarer Begriff. Deshalb ist es notwendig, daß man von vornherein das eigene Ich mit dem Du auf eine Linie stellt. Die Begriffe Ich und Du fordern einander und lassen sich nicht in der Weise trennen, daß man den einen zugunsten des andern problematisch macht. So gewiß ich als Individuum existiere, so gewiß existieren auch andere Individuen. Ich würde nicht imstande sein, den Begriff meiner Individualität zu bilden, ohne ihn zugleich dem Begriff anderer Individualitäten gegenüberzustellen.

Auch aus diesem Grunde ist gegen die Verwechslung des individuellen Ich mit der überindividuellen logischen Form des Subjekts überhaupt Einspruch zu erheben. Ich und Du sind für dies formale Subjekt beide in gleicher Weise Objekte. Nicht einmal das ist richtig, daß ich „zunächst" nur von mir selbst weiß

Digitized by Google

und dann von den andern Individuen. Das Wissen von mir und den andern ist vielmehr mit einem Schlage gegeben, und es muß daher die philosophischen Gedanken verwirren, wenn man an ihren Anfang, wie das oft geschieht, nicht die Korrelation von Subjekt-Objekt überhaupt, sondern die von individuellem Ich und individuellem Du stellt und dann meint, man könne dem eigenen individuellen Ich in irgendeiner Hinsicht den Vorzug vor dem fremden Ich oder dem individuellen Du geben. Daß viele Denker dies für möglich halten, beweist nicht, daß darin nicht trotzdem ein Widerspruch steckt. Das Selbst ist ein sozialer Begriff. Das „allein" gedachte „Selbst" bedeutet kein Selbst mehr. Der Begriff des Solipsismus schließt eine contradictio in adjecto ein. Er hat weder am Anfang der Philosophie noch an einer andern Stelle eine positive Bedeutung [1]).

Ist man sich aber hierüber klar, dann kann man auch dem Psychischen keinen ontologischen Vorzug vor dem Physischen mehr einräumen. Das Psychische wird so bestimmt, daß es das nur einem Individuum unmittelbar Gegebene bedeutet. Damit ist zugleich gesetzt, daß es ein anderes Individuum gibt, das ebenfalls Gegenstände kennt, die nur ihm gegeben sind. Diese Gegenstände aber sind dem Individuum, von dem zuerst die Rede war, d. h. mir, nicht unmittelbar gegeben. Daraus folgt, daß es auch mir nicht unmittelbar Zugängliches geben muß. Ferner ist dem einen Individuum das andere Individuum unmittelbar gegeben, und da dies unmittelbar Gegebene nicht mit dem fremden psychischen Sein zusammenfällt, kann es nur in einem unmittelbar gegebenen physischen Sein bestehen. Deshalb schließt der Begriff des nur mir als dem einen Individuum gegebenen psychischen Seins, sobald man ihn zu Ende denkt, den Begriff des nicht nur mir, sondern auch anderen Individuen unmittelbar gegebenen physischen Seins ein. Alle die Begriffspaare, mit denen wir es in dieser Sphäre zu tun haben, verlieren ihren Sinn, sobald man dem einen ihrer Glieder einen prinzipiellen Vorzug vor dem andern einräumt und meint, man könne die eine Seite denken, ohne die andere mitzudenken. Wie es kein Subjekt gibt ohne Objekt, so auch kein individuelles Ich ohne individuelles Du, kein eigenes Selbst ohne ein fremdes Selbst, und ebenso kein nur mir Gegebenes ohne auch andern Gegebenes, also kein psychisches ohne ein physisches Sein. Deshalb erweist sich jede Begründung des Spiritualismus auf dem angedeuteten Wege als unmöglich. Die Verabsolutierung des Seelischen gegenüber der Körperwelt ist logisch undurchführbar. Das Eine verliert ohne das Andere seinen Bestand, der sich für sich denken läßt. —

Wir haben bei der Erörterung des Spiritualismus einen andern Unterschied von psychisch und physisch zugrunde gelegt als bei der Erörterung des Materialismus. Wie unhaltbar der Spiritualismus ist, muß vollends deutlich werden, wenn wir auch auf jenen Dualismus von körperlich und seelisch reflektieren, der mit dem einer raumerfüllenden und einer nicht-raumerfüllenden Realität zusammenfällt. Dann zeigt sich noch von einer andern Seite, warum der Spiritualismus als ebenso absurd zu gelten hat wie der Materialismus.

Es bleibt völlig unverständlich, was es heißen soll, die raumerfüllenden Wirklichkeiten, an deren tatsächlicher Existenz zu zweifeln sinnlos ist, fielen unter denselben Begriff des Psychischen wie die nicht ausgedehnten Empfindungen, Gefühle und Willensakte. Ja, es sind gegen diesen Satz sogar dieselben Argumente geltend zu machen, mit denen man den Materialismus zurückweisen kann. Geht es

1) Vgl. hierzu die Ausführungen in meinem Buch: Der Gegenstand der Erkenntnis. 3. Aufl. S. 93 ff.

Digitized by Google

nicht an, das Psychische aus dem Physischen abzuleiten oder ihm gleichzusetzen, und ist die Empfindung kein physikalischer Vorgang, der sich teilen, wägen oder erwärmen läßt, so muß auch umgekehrt richtig sein, daß aus Empfindungen oder irgendwelchen anderen seelischen Realitäten keine Objekte entstehen können, die physikalische Eigenschaften zeigen. Eine Empfindung ist nicht groß oder klein, nicht rot oder hart, nicht schwer oder kalt, und dasselbe gilt von jedem psychischen Sein. Falls dieser Satz nicht so selbstverständlich klingt wie die Zurückweisung des Materialismus, liegt das daran, daß man die psychischen Vorgänge, d u r c h die man von einem physischen Sein weiß, mit dem physischen Sein selbst verwechselt, w o v o n man etwas weiß. Die Verwechslung, die hier zugrunde liegt, wurde bereits erörtert, als wir auf den Unterschied des Wirklichen vom Unwirklichen hinwiesen. Dasselbe gilt hier, wo das Physische vom Psychischen zu unterscheiden ist. Gewiß weiß das einzelne Individuum durch psychische Akte des Wahrnehmens oder des Empfindens von der ausgedehnten farbigen Körperwelt. Aber darum b e s t e h t diese Körperwelt doch nicht aus den psychischen Vorgängen, durch die wir etwas von ihr wissen. Das bleibt vielmehr gewiß: es gibt im unmittelbar Bekannten raumerfüllendes reales Sein, das wir physisch, und nicht-raumerfüllendes reales Sein, das wir psychisch nennen, und es hat daher keinen Sinn, einen Begriff zu bilden, der beide Arten umfassen und trotzdem den N a m e n d e r e i n e n Art tragen soll. Die unmittelbar gegebenen Gegenstände der Physik, der Chemie, der Biologie als psychisch zu bezeichnen, weil sie unmittelbar gegeben sind, ist absurd.

Vielleicht läßt die Unterscheidung von physisch und psychisch sich auch noch anders machen, als er hier geschehen ist. Man mag also sagen, sie falle nicht mit der Trennung des raumerfüllenden vom nicht-raumerfüllenden Sein oder mit der Auseinanderhaltung des mehreren Individuen unmittelbar gemeinsam Gegebenen und des nur einem Individuum unmittelbar Zugehörigen zusammen. Aber falls man überhaupt eine Trennung macht, kann man sie nicht so machen wollen, daß dann trotzdem das eine „eigentlich" auch das andere umfaßt. Bisher wenigstens ist ein solcher Versuch noch nicht gelungen. Zugleich scheint irgendeine Trennung des Physischen vom Psychischen wissenschaftlich notwendig zu sein, denn es läßt sich nun einmal nicht leugnen, daß wir raumerfüllendes und nicht-raumerfüllendes Reales kennen, das darum nicht weniger real ist, weil ihm die Ausdehnung fehlt. Ebenso unbezweifelbar dürfte es sein, daß es einerseits die raumerfüllende Wirklichkeit gibt, die uns allen unmittelbar gemeinsam ist, andererseits ein nicht-raumerfüllendes Sein, das allein dem einzelnen Individuum unmittelbar angehört, und von dessen Existenz bei fremden Individuen wir nur auf einem hier nicht näher zu erörternden Umweg wissen. Es gehören also die beiden Unterschiede von physisch und psychisch, die wir früher gesondert behandelt haben, zusammen, ja vielleicht lassen sich noch andere Unterschiede hinzufügen. Daher müssen auch die Begriffe, die man für die beiden verschiedenen Realitäten bildet, einen verschiedenen Inhalt haben und einen verschiedenen Namen tragen.

Wenn sodann die Philosophie weiter fragt, was das Wesen des Seelischen sei, so kann die Antwort, ebenso wie bei der Frage nach dem Wesen des Körperlichen, nur auf die Arbeit der Spezialwissenschaften hinweisen, welche das Gebiet des Unkörperlichen erforschen. Ihr muß es überlassen werden, die Begriffe für diesen Teil der realen Welt immer weiter und vollständiger auszugestalten. Solange es sich dabei um partikulare Wirklichkeitserkenntnis handelt, steht die Philosophie zu

Digitized by Google

ihr nicht anders als zu den Ergebnissen irgendeiner anderen Teilwissenschaft von realem Sein. Ein philosophisches Ideal der psychologischen Erkenntnis, wie wir es in dem Begriff des philosophischen Atoms besitzen, ist für die Erforschung des Psychischen noch nicht herausgearbeitet, ja die Versuche, die man in dieser Richtung gemacht hat, zeigen einen bedenklichen Parallelismus mit den letzten Zielbegriffen der allgemeinsten Körpertheorien der Physik. Von solchen Gedanken wie denen, wonach alles seelische Leben als Komplex von Empfindungen begriffen werden müsse, welche durch Assoziationen miteinander verknüpft sind, ist man abgekommen, und es scheint fraglich, ob jemand schon etwas Besseres an ihre Stelle gesetzt hat. Das aber macht für unsere Probleme keinen wesentlichen Unterschied. Es ist festzuhalten, daß die Erforschung der seelischen Realität ebenso den Spezialwissenschaften angehört wie die Erforschung der körperlichen Wirklichkeit, und daß die theoretisch philosophische Aufgabe lediglich in einer Erkenntnistheorie der psychologischen Disziplinen bestehen kann. Erkenntnistheorie aber bleibt auch hier die Lehre vom Sinn des Erkennens und von theoretischen Werten. So haben sich die angeblich ontologischen Probleme der Philosophie, die sich auf das Seelenganze beziehen, ebenso als wertphilosophisch ergeben wie diejenigen, die das Körperganze betreffen.

Nur ein Punkt ist für das Seelische noch besonders zu erörtern. Wir hoben hervor, daß unter den Wirklichkeitsbegriffen der der Körperwelt oder der Materie relativ leicht wertfrei zu denken sei. Für das seelisch Reale wird man das nicht behaupten. Es verknüpfen sich mit ihm fast immer irgendwelche Momente, die entweder selbst werthaften Charakter tragen oder auf Werte hindeuten. Hat man dann solche wertbehafteten Begriffe des Psychischen im Auge, dann kann das, was wir ausgeführt haben, für sie selbstverständlich nicht gültig sein. Es kommt hier nur darauf an, zu zeigen, daß es für die Philosophie keine r e i n e n Wirklichkeitsfragen mehr gibt, oder daß alle früheren ontologischen Probleme, die nicht an die Spezialwissenschaften übergegangen sind, um überhaupt lösbar zu sein, in theoretische Wertprobleme umgewandelt werden müssen. Wird also unter dem Seelischen etwas Werthaftes verstanden, was stets geschieht, wo man z. B. Ausdrücke wie „Geist" gebraucht oder von der „Seele" spricht, dann müssen die Probleme, die dabei entstehen, gerade nach unseren Bestimmungen in das Bereich der philosophischen Forschung fallen. Andererseits jedoch sollte man sich dazu entschließen, unter dem „Psychischen" nur ein r e a l e s Sein zu denken, und dementsprechend „Psychologie" die Wissenschaft nennen, welche das psychisch Wirkliche abgesehen von allen Wertgeltungen untersucht, in derselben Weise wie die Naturwissenschaften von der Körperwelt ihr Material behandeln.

Das mag allerdings Schwierigkeiten machen, und ein Blick auf die Geschichte der Philosophie zeigt, woher sie stammen. Die „unkörperlichen Ideen", mit denen Platon zum erstenmal mit vollem Bewußtsein den Begriff eines i m m a t e r i e l l e n Realen bildete, waren weit davon entfernt, das zu meinen, was man heute psychisches Sein nennt. Ja, sie sind zu dem bloß Psychischen als einem individuellen Geschehen in den Einzelmenschen in Gegensatz zu bringen. Dasselbe gilt von vielen anderen Gebilden, die man von der Körperwelt unterscheidet. Es ist unmöglich, alles Nicht-Körperliche unter den Begriff des Psychischen zu fassen. Dann würden sich darunter sehr heterogene Gebilde zusammenfinden, die mit einem gemeinsamen Namen zu bezeichnen, verwirrend und unzweckmäßig ist. Als das Andere des Physischen wird vielmehr das Seelische oder Psychische dann allein eindeutig

Digitized by Google

bestimmt, wenn man darunter etwas Reales versteht, das unmittelbar gegeben ist, und besonders alles Werthafte bei der Bildung dieses Begriffs beiseite läßt.

Schwer ist die Abscheidung des Wertes vom Psychischen freilich auch deswegen, weil die Stellungnahme des Subjekts zu Werten, wo sie als Realität betrachtet wird, niemals unter den Begriff des Physischen fällt. Alles reale Werten ist ein psychisches Geschehen. So hat sich das unkörperliche Wirkliche mit dem Reich der Werte aufs engste verknüpft, und im vorwissenschaftlichen wie im außerwissenschaftlichen Leben der Menschen wird immer die Neigung bestehen, das Seelische als das „Höhere", d. h. Wertvollere, dem Körperlichen entgegenzusetzen oder es irgendwie mit Werten auszuzeichnen. Wissenschaftlich haltbar sind jedoch solche Ansichten nicht, und sie müssen daher im theoretischen Interesse bekämpft werden. Ja gerade die Philosophie hat darauf zu dringen, daß der Forscher stets weiß, ob seine Fragen sich auf die Feststellung von etwas real Seiendem beziehen, wie es abgesehen von allen geltenden Werten besteht, oder ob er geltende Werte selber zum Gegenstand der Untersuchung macht. Das Seelische, das lediglich als Realität in Betracht kommt, gehört, nachdem diese Scheidung vollzogen ist, als Teil der nur wirklichen Welt ausschließlich den Einzelwissenschaften, und das genügt, um zu zeigen, weshalb in ihm keine prinzipiell anderen philosophischen Probleme stecken als im körperlichen Sein und Geschehen.

VII.

Das psychophysische Problem und der Monismus.

Trotzdem können wir damit die Erörterung der philosophischen Wirklichkeitsfragen nicht abschließen. Außer dem Materialismus und dem Spiritualismus gibt es eine dritte Theorie, die ebenso wie diese beiden den Versuch macht, das Reale einheitlich zu begreifen, dabei jedoch nicht mehr darauf ausgeht, das Physische ins Psychische oder das Psychische ins Physische aufzulösen. Sie erkennt vielmehr die Zweiheit der Gebiete als unvermeidlich an. Aber sie möchte trotzdem nicht auf eine einheitliche Realität verzichten. Sie beschränkt daher den Dualismus von physisch und psychisch auf die Sinnenwelt, die sie für bloße Erscheinung erklärt, gerade weil in ihr der Dualismus nie zu überwinden ist. Die wahre Realität muß „hinter" der zwiespältigen Welt gefunden werden. Sie stellt ein Sein dar, von dem man weder sagen kann, daß es seelisch, noch daß es körperlich ist, weil es eben die reale Einheit von beiden bildet.

Diesen Standpunkt, für den Körperliches und Seelisches allein als Phänomene auseinanderfallen, im tiefsten Grunde jedoch identisch sind, nennt man Monismus, und wir können den Ausdruck akzeptieren, obwohl er wenig bezeichnend ist. Er bedeutet Einheitslehre, und monistisch im weiteren Sinn wäre auch der Materialismus und der Spiritualismus zu nennen, da beide die wirkliche Welt ebenfalls einheitlich zu denken suchen, indem sie entweder alles für körperlich oder alles für seelisch erklären. So redet man von Psychomonismus, wo man Spiritualismus sagen sollte. Ja, man kann das Wort Monismus für jede beliebige Einheitslehre verwenden, und es wird dann so vieldeutig wie das Wort Einheit. Das soll uns später noch beschäftigen. Hier kommt nur der „Monismus" in Betracht, der den Dualismus von physisch und psychisch nicht in einer von beiden Seiten, sondern in einem Dritten aufzuheben sucht, das weder das Eine noch das Andere ist und gerade dar-

Digitized by Google

um beides wieder miteinander vereinigt. Das Motiv, das diesen Bestrebungen zugrunde liegt, besteht darin, daß man zwar den Unterschied von Physischem und Psychischem als einen tatsächlichen nicht leugnen kann, trotzdem aber glaubt, bei ihm nicht als dem Letzten stehen bleiben zu dürfen, da er die Welt zu einem Rätsel mache. Die unzweifelhaft vorhandenen Verbindungen der beiden Gebiete miteinander werden, denkt man, unerklärlich, falls Körper und Seele nicht im tiefsten realen Grunde zusammenfallen.

Wir haben es hier im wesentlichen mit dem Problem Spinozas zu tun oder genauer mit der Lösung, die Spinoza für die von Descartes gestellte Frage fand. Der große französische Philosoph arbeitete den Unterschied von physisch und psychisch schärfer heraus als irgendein Denker vor ihm. Er herrscht mit seinen Begriffen oft noch heute. Viele können sich besonders das Problem nicht anders denken, als Descartes es formuliert hat, und auch die Lösung Spinozas ist weit verbreitet. Ein System der Philosophie muß zu diesen Fragen Stellung nehmen, und die Betrachtung ist mehr als geschichtlich sogar dann, wenn sie sich ausdrücklich an die klassisch formulierten Begriffe der großen Denker des 17. Jahrhunderts anschließt. Ihre Gedanken sind, mag man es beklagen oder preisen, noch nicht „historisch" geworden.

Für Descartes bestand die Welt aus zwei endlichen Substanzen, der extensio und der cogitatio, und außerdem gab es eine dritte, göttliche Substanz. Für Spinoza bedeuteten Ausdehnung und Denken nur Attribute der Welt, und alles wurde in der einen göttlichen Substanz vereinigt. Auch bei der monistischen Lösung des psychophysischen Problems verfolgen wir den Grundgedanken zunächst in seine Konsequenzen. Schon daraus wird sich ergeben, ob er sich wissenschaftlich halten läßt. Dabei ist zweierlei zu beachten. Erstens setzt jeder seelische Vorgang in der Erscheinungswelt einen ihm entsprechenden Körper voraus, und das wird keinen Anstoß erregen. Zweitens aber muß umgekehrt zu jedem körperlichen Vorgang ein seelischer als das andere Attribut gehören, denn die zugrunde liegende Substanz ist ja überall die Einheit der beiden Seiten. So entsteht der universale Parallelismus der Attribute und damit die Allbeseelungslehre oder der Panpsychismus. Alles Reale in der Welt ist beseelter Körper. Das wird nichts weniger als selbstverständlich erscheinen, und darauf haben wir daher zuerst zu achten.

Die Beseeltheit alles Körperlichen bedeutet selbstverständlich nicht, daß überall ein so ausgebildetes Seelenleben wie beim Menschen besteht. Bei Steinen oder Pflanzen handelt es sich eventuell um primitive seelische Regungen wie dumpfe Gefühle oder blinde Triebe, und andererseits ist bei größeren Körperzusammenhängen ein noch viel entwickelteres Seelenleben als bei uns vorauszusetzen. Fragen wir, ob eine solche Annahme sich widerlegen läßt, so scheint das in einem gewissen Sinne unmöglich. Wir erschließen fremdes Seelenleben immer auf Grund körperlicher Vorgänge und können daher sein Fehlen nicht direkt aufzeigen. Den Nachweis, daß dieser Tisch unbeseelt ist, vermag niemand zu führen. Ebensowenig läßt sich die Existenz eines Erdgeistes oder eines Weltgeistes mit zwingenden Gründen bestreiten. Möglich bleibt die Allbeseelung immer.

Doch zugleich bieten solche Möglichkeiten wissenschaftlich noch wenig. Entscheidend ist erst, ob die Allbeseelungslehre sich auch positiv stützen läßt, und da scheint es in der Tat so, als könne derjenige, der das Seelenleben nicht für eine besondere Form der Atombewegung ansehen, trotzdem aber an der Einheitlichkeit der Welt festhalten will, wohl Gründe für den Panpsychismus anführen. Seine

Digitized by Google

Annahme scheint nach Ausschließung jeder anderen als die einzige übrig zu bleiben. Der Materialismus ist unbrauchbar, um den Zusammenhang von Körper und Seele zu begreifen. Eine dualistische Theorie der Wechselwirkung wird durch den Gedanken an den psychophysischen Kausalzusammenhang schwierig gemacht. Wie soll ein physiologischer Prozeß, der körperlich in sich geschlossen ist, Nebenwirkungen auf Psychisches ausüben? Das scheint dem Prinzip der Kausalgleichheit oder dem Satz von der Erhaltung der Energie zu widersprechen. Ebensowenig aber kann man dabei stehen bleiben, daß das Psychische eine unbegreifliche, neben den mechanischen Kausalzusammenhängen hergehende Begleiterscheinung bildet, die bei gewissen körperlichen Konstellationen ohne Ursache eintritt und in ebenso unerklärlicher Weise wieder verschwindet. Das gäbe ein unverbundenes lückenhaftes Gewirr ohne jeden Zusammenhang. Da es andere Standpunkte gegenüber dem psychophysischen Problem aber nicht gibt, so bleibt, wird man glauben, nur der Monismus übrig. Nach ihm ist das Psychische weder Materie noch ein ursachloses Wunder, sondern wie die Materie selbst allgegenwärtig und demnach nicht durch die hier undurchführbare Kausalität, sondern durch Identität mit der Körperwelt verknüpft. Physisches und Psychisches sind überall als die nur äußerlich getrennten Attribute einer einheitlichen realen Weltsubstanz zu begreifen.

Diese Annahme wird vollends wahrscheinlich, falls sich zeigen läßt, daß sie eine Erklärung des Weltganzen gibt und ferner nicht nur keiner Tatsache widerspricht, sondern durch alle beobachtbaren Fakten sich stützen läßt. Beides aber scheint nachweisbar.

Die psychophysische Kausalität, welche der Monismus leugnet, darf nicht nur aufgehoben, sondern muß auch ersetzt werden, und gerade das leistet der psychophysische Parallelismus. Wenn scheinbar ein psychisches Sein durch ein physisches bewirkt ist, sind die wahren Ursachen nicht die physischen, sondern die sie begleitenden psychischen Vorgänge. Bewegung kann niemals die Ursache einer Empfindung sein. Für seelische Realitäten ist immer nur Seelisches als Ursache brauchbar. So erhalten wir durch den Parallelismus zwei in sich geschlossene Kausalreihen, die physische und die psychische, und doch wird der Schein der Wechselwirkung begreiflich. Es ist jedesmal die psychische Seite einer Ursache, welche die psychische Seite des Effekts bedingt, und umgekehrt bildet die physische Seite der Ursache das, was die physische Seite des Effekts hervorruft. Auch der fernste Weltkörper, durch den in uns Lichtempfindungen zu entstehen scheinen, hat ja seine psychische Seite, und sie allein bewirkt das Sehen des Lichts als einen psychischen Vorgang. Deshalb muß alles beseelt sein, falls es eine lückenlos kausal bedingte reale Welt geben soll.

Zugleich fügt sich die Annahme unserem Weltbild auch sonst vortrefflich ein. Nur die Macht der Gewohnheit läßt sie fremdartig erscheinen. Den Menschen hält jeder für beseelt, obwohl das Seelenleben fremder Individuen stets erschlossen ist. Auch in den Tieren sehen wir psychophysische Wesen. Warum sollen die Pflanzen es nicht sein? Gibt es zwischen ihnen und den andern, allgemein für beseelt gehaltenen Organismen eine prinzipielle Grenze? Dürfen wir von Tierreich, Pflanzenreich und Mineralreich reden als verschiedenen Bezirken, zwischen denen keine Uebergänge bestehen? Das allgemein anerkannte Entwicklungsprinzip verbietet solche Gedanken. Falls die Protisten beseelt sind, müssen die Pflanzen es auch sein. Alles Organische ist ein einheitlicher psychophysischer Zusammenhang, aber auch zum Anorganischen hin sind allmähliche Uebergänge anzunehmen, da wir

Digitized by Google

sonst wieder ein Wunder konstatieren müßten. Die Natur macht keine Sprünge. Soll, wo ein elementarer Organismus entsteht, und er muß doch einmal entstanden sein, plötzlich Beseelung in die Welt kommen? Das ist höchst unwahrscheinlich und würde jede Einheit der Natur aufheben. Gewiß kann man die tote Materie nicht beseelt denken. Aber der Begriff der toten Materie ist eben willkürlich gebildet. Es gibt keinen seelenlosen Feuerball, keine substantielle Materie, die schroff dem Denken entgegengesetzt wäre. Das bloß Ausgedehnte ist keine Substanz. Das Wesen ist überall die Einheit von Körper und Seele. Diese Ansicht hat in neuerer Zeit besonders Fechner mit einer Fülle von Geist und Scharfsinn plausibel zu machen gesucht. Unermüdlich kämpft er gegen die versteinerte Ansicht, daß die Erde ein Stein sei und der Mensch allein Seele habe. Ihm scheinen die Tatsachen nicht gegen die Allbeseelungslehre zu sprechen.

Schließlich steht der Monismus in bester Harmonie mit unserem Weltfühlen. Als Panpsychismus macht er uns erst das Ganze des Kosmos verständlich. Diese Seite der Sache wurde schon bei der Darstellung des Objektivismus berührt. Die Konsequenz der Allbeseelung ist Pantheismus. Nachdem wir den außerweltlichen Gott verloren haben, erhalten wir einen neuen Gott, der in der Welt ist. So bedeutet der Monismus nicht nur die wahre, sondern zugleich die erhebende und alle Gemütsbedürfnisse befriedigende Weltanschauung. Die Natur ist der Gottheit lebendiges Kleid. Wie sollten wir das nicht gern glauben? Und wir dürfen es glauben, da es in vollem Einklang mit der Wissenschaft steht. Doch brauchen wir diese Seite der Gedanken hier nicht weiter zu verfolgen, da es auf der Hand liegt, daß damit bereits die Beziehung zu Wertproblemen einsetzt, und wir es ja nur mit der Frage zu tun haben, ob die Philosophie nach Aufteilung des realen Seins an die Einzelwissenschaften noch reine Wirklichkeitsprobleme übrig behält.

Fassen wir also den Monismus oder die Identitätsphilosophie, wonach die Ordnung und die Verknüpfung der Körper dieselbe ist wie die Ordnung und die Verknüpfung des Seelischen, als Ontologie und nicht als Wertlehre auch kritisch ins Auge. Wir beginnen dabei mit dem Hauptbegriff, dem der einen einheitlichen „Substanz". Was das Wort meint, falls wir nur an Körper denken, ist verständlich. Ihre Eigenschaften wechseln, aber die Substanz, an der sie haften, beharrt. Was soll jedoch die Substanz bedeuten, wenn sie weder ein Körper noch eine Seele sein darf? Es wird immer nur gesagt, was sie nicht ist, und in dieser Hinsicht bleibt der Monismus daher an begrifflicher Klarheit weit hinter dem Materialismus und Spiritualismus zurück. Vom Körperlichen und vom Seelischen haben wir einen Begriff. Die monistische Substanz dagegen ist das Unbekannte, und sie muß immer unbekannt bleiben. Ja, selbst wenn wir sie als das weder physische noch psychische Dritte neben dem körperlichen und dem seelischen Sein hinnehmen wollten, wie kommt dies einheitliche Wesen auch nur zum Schein seiner zwei Attribute? Entweder sind die beiden Seiten real in ihm getrennt. Dann ist von Monismus keine Rede mehr, sondern die Substanz selbst scheint mit allen Rätseln des Dualismus behaftet, so daß wir nicht einmal formal eine Lösung haben. Oder wir denken die Substanz monistisch. Wie sollen wir dann begreifen, daß sie dualistisch in die Erscheinung tritt? Bewirkt unser Denken, das doch nur die eine Seite der Substanz darstellt, die Trennung in ihr? Das ist unmöglich. Ein Stück des einen Attributs vermag in das Wesen der Welt nicht trennend einzugreifen. Was trennen soll, gibt es ja vor der Trennung noch gar nicht. Ein Trennungsprodukt kann nicht der Grund der Trennung sein. So wird die eine Substanz mit ihren zwei Attributen das Un-

Digitized by Google

erklärlichste von allem, ein hölzernes Eisen oder ein Messer ohne Stiel und Klinge, das Holz und Eisen zugleich oder sowohl Stiel als Klinge darstellt. Was weder seelisch noch körperlich sein darf, soll zugleich beides sein. Da hat alles Begreifen ein Ende. Wir sind in der Nacht des Absoluten. Die Wissenschaft aber hat nicht die Aufgabe, uns die Nacht zu bringen, sondern den Tag. Sie soll die Welt erhellen, sie nicht in Dunkel hüllen. Die sowohl einheitlich als auch zweiseitig zu denkende Substanz gibt keine Lösung von Welträtseln, sondern enthält das schwierigste Weltproblem.

Doch vielleicht wird man sagen, die Substanz selbst müsse allerdings unbegriffen bleiben, denn irgendwo komme jedes Denken ans Ende. Alles könne man nicht durchdringen oder aufhellen wollen. Dafür bleibe aber die Substanz auch das einzige monistische Rätsel, und sie schade nicht viel, denn wenn wir uns über sie einmal hinweggesetzt haben, können wir trotzdem sagen, daß der Monismus die Welt erklärt. Die Hauptsache ist der Parallelismus, der die unbegreifliche psychophysische Kausalität sowohl aufhebt als zugleich ersetzt. Mit seiner Hilfe gelingt eine eindeutige Zuordnung der physischen und der psychischen Kausalreihen. Die rätselhafte Substanz mag ganz wegbleiben. An ihre Stelle können wir die „Funktion" setzen. Dann wird alles klar. Wie der Funktionsbegriff z. B. eine Beziehung einer Raumstrecke zu einer Zeitstrecke herstellt, wenn wir an die Bewegung denken, so verknüpft er hier das Seelische mit der Körperwelt.

Fassen wir also den Begriff der Funktion ins Auge. Gerade der Vergleich mit der Bewegung kann Klarheit bringen. Was bedeutet funktionelle Abhängigkeit von Körperlichem und Seelischem? Ist das in Wahrheit ein Begriff? Wo wir eine Raumstrecke und eine Zeitstrecke durch den Funktionsbegriff miteinander verbinden, verstehen wir sofort den Inhalt des so gebildeten Gedankens. An sich ist die Raumstrecke von der Zeitstrecke unabhängig. Wir brauchen ein Drittes, das die Beziehung herstellt, und finden es in der Geschwindigkeit. Das ist klar. Worin aber besteht das Dritte, das zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen die Beziehung stiftet? Der allgemeine Begriff der Funktion überhaupt genügt für sich allein dazu nicht, und wir kennen hier nichts, was an die Stelle der Geschwindigkeit treten könnte. Es fehlt die beiden Seiten gemeinsame Quantität, die es gestattet, sie funktionell miteinander zu verbinden. Die Funktion wird deshalb hier ebenso wie die Substanz zu einem leeren Wort, oder es treten durch den Gedanken an sie nur die Schwierigkeiten des Problems zutage.

Doch wird man vielleicht noch weiter gehen, um trotzdem den Parallelismus zu retten. Ist eine begriffliche Verbindung vom Physischen und Psychischen denn überhaupt noch nötig, nachdem wir die beiden Reihen parallel gesetzt haben? Auf den Parallelismus selber kommt es an. Genügt nicht die konsequente Durchführung dieses Gedankens?

Es kommt in der Tat vor allem darauf an, ob der Parallelismus sich durchführen läßt, und das bedeutet, ob es denkbar ist, daß jeder Veränderung im Physischen eine und nur eine Veränderung im Psychischen entspricht. Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir selbstverständlich einen bestimmten Begriff des Physischen zugrunde legen, und das darf nur der mechanische Begriff eines quantitativ bestimmten Atomkomplexes sein, dessen einzige Veränderung Bewegung ist. Dieser Körperbegriff hat dazu geführt, die psychophysische Kausalität auszuschließen und den Parallelismus an ihre Stelle zu setzen. Das entscheidende Argument des Monismus lautet ja, daß Bewegung nur Bewegung hervorbringen

Digitized by Google

und niemals auf Seelisches wirken könne. Das Seelische ist also der quantitativen Atomwelt parallel zu setzen. Das aber bedeutet, daß auf der physischen Seite alle Veränderung bloße Relationsveränderung einander qualitativ gleicher und unveränderlicher Elemente ist, und daraus folgt, daß im Seelischen dieselbe Voraussetzung gelten muß. Es ist mit anderen Worten jedem Körperatom ein unveränderliches psychisches „Atom" zuzuordnen und demnach das Seelenleben als bestehend aus Elementen zu denken, die untereinander qualitativ gleich und unveränderlich sind. Für eine andere Veränderung im Psychischen könnte es keine „parallele" Veränderung im Physischen geben. So fordert der konsequente Parallelismus die Atomisierung des Seelenlebens und die Zurückführung jeder psychischen Veränderung auf eine Veränderung der Beziehungen zwischen unveränderlichen Seelenatomen. Jeder andere Parallelismus wäre eine Halbheit.

Können wir uns bei dieser Konsequenz beruhigen? Nehmen wir einmal an, die psychischen Atome seien wie die körperlichen, denen sie parallel gehen sollen, alle einfach, unveränderlich und untereinander gleich, so wäre damit jede qualitative Veränderung auch im Seelenleben ausgeschlossen. Das aber würde bedeuten, daß die einzige Veränderung der psychischen Elemente, die wir bei Durchführung des Parallelismus noch denken können, quantitative Veränderung ist, und damit stünden wir vor einer Absurdität. Das Seelische ist seinem Begriff nach als das Nicht-Körperliche zugleich das, was niemals ausschließlich quantitative Bestimmtheiten zeigen kann. Schon damit ist die Entscheidung über die Durchführbarkeit des psychophysischen Parallelismus herbeigeführt, denn damit sind alle Voraussetzungen fortgefallen, die auf Grund der Begriffe des Physischen und des Psychischen die Verwerfung der psychophysischen Kausalität und ihre Ersetzung durch den psychophysischen Parallelismus notwendig zu machen schienen. Wäre auch das Psychische quantitativ zu denken, so daß es mit dem Physischen parallel geht, dann ließe es sich im Prinzip vom Physischen nicht mehr unterscheiden. Der Parallelismus ist also entweder undurchführbar, oder er treibt bei seiner Durchführung zum Materialismus. Hat er aber dies getan, dann ist er überflüssig geworden, denn dann gibt es nicht mehr die zwei verschiedenen Gebiete der Wirklichkeit, deren Verbindung er begreiflich machen soll [1]).

Damit ist alles klar, worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, denn selbstverständlich interessiert uns der Monismus und der psychophysische Parallelismus hier nur als Lösung des allgemeinen philosophischen Problems, das aus der unbezweifelbaren Verschiedenheit und der ebenso notwendigen Verbindung von Seelischem und Körperlichem entsteht, und besonders wird der Parallelismus als Ersatz für die psychophysische Kausalität wichtig. Mit Rücksicht hierauf aber erweist er sich als prinzipiell unhaltbar. Wenn das Physische und das Psychische so wesensverschieden sind, daß sie nicht kausal miteinander verknüpft werden können, dann lassen sie sich auch nicht parallel setzen. Wo es keine Kausalgleichungen gibt, ist auch kein Parallelismus durchzuführen. Das kann man nur verkennen, solange man bei äußerlichen Gleichnissen stehen bleibt. Die Parallelisten benutzen allerlei Bilder und täuschen sich damit über die Undurchführbarkeit ihrer Gedanken hinweg. Ein Prinzip, das bei Sonderuntersuchungen einen guten Sinn hat, kann als weltumfassende Wirklichkeitstheorie gedacht zum Widersinn führen, und so liegt es bei dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus in der Tat. Grund-

1) Vgl. meine Abhandlung: Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus. 1900. In den philosophischen Abhandlungen für Christoph Sigwart.

Digitized by Google

sätzlich hat er vor dem Materialismus nichts voraus. Atomkomplexe auf der einen und Empfindungen auf der andern Seite, in welche beiden Reiche das Reale auseinanderzufallen scheint, sind ebensowenig parallel zu setzen wie kausal miteinander zu verknüpfen.

So bleibt vom Monismus und Panpsychismus weder die monistische Substanz, noch der psychophysische Parallelismus übrig, und wir behalten nichts als jene Allbeseelungslehre, die sehr poetisch sein und auch Gemütsbedürfnisse befriedigen mag. Aber sie genügt zur Lösung der Probleme, die uns hier beschäftigen, nicht. Ja sobald wir den Begriff des Psychischen als den eines bloß realen Seins fassen, könnte, selbst abgesehen von allen Schwierigkeiten, die sich bei der Durchführung des Parallelismus ergeben, der Monismus nicht einmal unsere Gemütsbedürfnisse befriedigen. Auch diese seine letzte Gedankenschicht, die ihm Anhänger verschafft, müssen wir abtragen. Die Allbeseelung macht, solange das Seelische ein Wirklichkeitsbegriff bleibt, die Welt nicht wertvoller oder ihrem Sinn nach verständlicher. Das Psychische ist als bloß Psychisches den Werten gegenüber genau so indifferent wie das Physische. Daß es werten kann, bedeutet noch nichts. Mit Rücksicht auf das primitive Seelenleben ist das sofort klar. Ob die Pflanzen dumpfe Regungen psychischer Art haben, macht für den Sinn der Welt nicht das geringste aus. Nicht darauf, ob überhaupt Seelenleben vorhanden ist, sondern allein darauf, wie es sich gestaltet, und was es für die Realisierung von Werten in Gütern bedeutet, kommt es an, und darüber vermag uns der Monismus und die Allbeseelungslehre nichts zu sagen. Hat man das aber eingesehen, so bedürfen auch die Begriffe „höherer" psychischer Zusammenhänge keiner besonderen Erörterung. Wer bürgt dafür, daß in den umfassenderen Seelen gültige Werte zum Ausdruck kommen? Die räumliche Größe der ihnen zugeordneten Körper kann dafür doch keinen Maßstab abgeben. Nicht die Quantität, sondern die Qualität entscheidet. Das muß bereits aus dem klar geworden sein, was wir bei der Kritik des Subjektivismus ausgeführt haben. Daran war in diesem Zusammenhang nur noch einmal zu erinnern [1]).

Wollen wir die Weltseele „Gott" nennen, so brauchen wir andere Gründe dafür als den, daß sie der umfassendste psychische Zusammenhang ist oder das seelische Korrelat zur Körpertotalität bildet. Ja, man kann geradezu sagen, durch die Parallelisierung mit der physischen Natur werde der Gedanke der rein kausalen Notwendigkeit auf die Weltseele übertragen und so ihr Verständnis als eines Sinnzusammenhangs unmöglich gemacht. Auch in bezug auf Wertfragen unterscheidet sich der Monismus vom Materialismus oder von einer anderen Form des Naturalismus in keiner Weise. Er ist prinzipiell unfähig, solche Probleme überhaupt in Angriff zu nehmen, sobald er die psychophysische Natur mit dem Weltall identifiziert. Er vermag das Gemüt ebensowenig zu befriedigen wie den Intellekt.

Daß der Parallelismus in den Einzelwissenschaften, besonders in der Physiologie und Psychologie, brauchbar ist, läßt sich mit seiner Undurchführbarkeit in der Philosophie wohl vereinen. Nur der universale Parallelismus hebt sich auf. Begnügt man sich damit, die der Erfahrung gegebenen Nerven- und Gehirnvorgänge zu studieren und deren gleichzeitiges Auftreten mit den unmittelbar gegebenen eigenen oder den erschlossenen fremden psychischen Vorgängen als Tatsache zu konstatieren, so ist gegen solche Bemühungen nicht das geringste einzuwenden. Die Psychophysik und die physiologische Psychologie können nach der für einen psychischen Vorgang faktisch vorhandenen physiologischen Begleiterscheinung suchen oder

1) Vgl. oben: Zweites Kapitel, S. 98 f.

Digitized by Google

umgekehrt aus der Struktur des Seelenlebens Schlüsse auf die Struktur der Gehirnvorgänge ziehen. Als empirische Wissenschaften fragen sie nicht danach, ob der Parallelismus überall besteht, oder ob er für die atomistische Struktur der Körpervorgänge in Form einer Seelenatomistik durchgeführt werden kann. Sie wollen etwas grundsätzlich Anderes als der philosophische Monismus schon deswegen, weil sie sich auf Teile der wirklichen Welt beschränken und gerade darin ihre Stärke finden.

Ebenso mag man fragen, wie weit die Beseelung der Körperwelt reicht, und ob sie nicht eventuell weiter auszudehnen ist, als die meisten Menschen annehmen. Vielleicht besitzen die Pflanzen primitive seelische Regungen. Das bleibt möglich. Vielleicht aber hört innerhalb der Organismen, die wir Tiere nennen, das seelische Leben schon bei viel komplizierteren Formen auf, als die allgemeine Meinung voraussetzt. Das bleibt ebenfalls möglich. Doch darin stecken keine philosophischen Probleme. Ein allmähliches „Abklingen" des Seelischen würde ebensowenig einen naturwidrigen Sprung bedeuten wie ein allmähliches „Anschwellen". Jedenfalls: an welche Stelle man die Grenze zwischen Beseeltheit und Unbeseeltheit setzen will, hängt von empirischen Erwägungen ab. Der empirische Parallelismus, wie man ihn zum Unterschied vom philosophischen nennen kann, sucht überall festzustellen, welche gegebenen oder erschlossenen psychischen Tatsachen mit welchen anderen ebenfalls gegebenen physischen Vorgängen zeitlich zugleich auftreten. Wird dabei eine „Abhängigkeit" des Physischen vom Psychischen oder des Psychischen vom Physischen vorausgesetzt, so ist gegen den Ausdruck nichts einzuwenden, solange man ihn sozusagen harmlos nimmt. Er bedeutet faktisch nichts anderes als regelmäßiges Nebeneinander. Nach dem Wesen dieser Abhängigkeit fragt die empirische Wissenschaft nicht, und sie kann danach nicht fragen, nachdem einmal das Seelische vom Körperlichen begrifflich geschieden ist. Der empirische Parallelismus der Psychophysik oder physiologischen Psychologie erkennt vor der Untersuchung den Feind des Monismus, den psychophysischen Dualismus an. Das Physische und das Psychische sind ihm zwei getrennte Realitäten. Sonst könnte er mit ihrer Erforschung nicht beginnen. Sie als Attribute einer einheitlichen Substanz zu deuten oder in irgendeiner anderen Weise nach ihrer Vereinigung in einem Dritten zu fragen, haben die Spezialwissenschaften keine Veranlassung. Aus der Tatsache, daß Seelenleben, soweit wir konstatieren können, von Gehirn- und Nervenvorgängen begleitet ist, darf man keine umfassende Ontologie machen, und zwar weder eine materialistische noch eine monistische. Der Versuch einer spiritualistischen Deutung braucht ausdrücklich wohl nicht zurückgewiesen zu werden.

Damit sind alle die ontologischen Theorien, die darauf ausgehen, die körperliche und die seelische Wirklichkeit als unterschiedslose Einheit zu denken, genügend erörtert. Wir sahen, der Dualismus von res extensa und res cogitans als zweier für sich bestehender absoluter Realitäten scheitert an dem Problem ihrer Wechselwirkung, ja am Begreifen ihrer Verknüpfung überhaupt. Quantitatives Sein ist mit qualitativem, Bewegung mit Empfindung unvereinbar. Insbesondere gibt es für psychophysische Verhältnisse keine Kausalgleichungen. So scheinen nur drei Lösungen des psychophysischen Problems möglich, die alle insofern einen metaphysischen Charakter tragen, als sie einen Unterschied von Wesen und Erscheinung machen. Der Materialismus erklärt alles für physisch und setzt das psychische Sein zur Erscheinung, wenn nicht zum bloßen Schein herab. Der Spiritualismus be-

Digitized by Google

hauptet, daß alles psychisch sei und die Körperwelt nur eine Erscheinung bilde. Der Monismus endlich sieht das Wesen der Welt weder für psychisch noch für physisch an, sondern hält sowohl das Körperliche als auch das Seelische für Erscheinung, während die wahre Realität etwas Drittes ist, für das wir keinen bezeichnenden Namen haben, da es in der uns unmittelbar bekannten und deshalb allein mit Worten bezeichneten Welt nicht vorkommt. Wir haben zu zeigen versucht, daß keiner dieser drei Wege gangbar ist, und daß wir einen vierten Weg zur Auffindung einer unterschiedslosen Wirklichkeits-Einheit nicht denken können. Das Scheitern aller ontologischen Theorien rechtfertigt zunächst negativ unsern Satz, daß die Philosophie nach Aufteilung des realen Seins an die Spezialforschung keine rein ontologisch lösbaren Wirklichkeitsprobleme mehr besitzt.

VIII.

Die Erlebniswirklichkeit und der Dualismus.

Müssen wir dann aber nicht bei dem psychophysischen Dualismus mit seinem Welträtsel stehen bleiben? Sind nicht auch wir schließlich beim Ignorabimus angelangt? Auf diese Frage scheint sich in der Tat alles zuzuspitzen. Doch wir können sie verneinen, denn es bleibt außer Materialismus, Spiritualismus und Monismus doch noch ein vierter Standpunkt gegenüber dem realen Sein möglich, den wir zunächst im allgemeinen charakterisieren, um dann von ihm aus unser spezielles Problem in Angriff zu nehmen. Er leugnet das, was allen bisher erörterten ontologischen Theorien gemeinsam ist, ja die Grundlage fast aller von den Griechen abhängigen europäischen Philosophie bildet: die wirkliche Welt sei in ihrem realen „Wesen" etwas anderes, als was sie zu sein scheint.

Diese Voraussetzung wird nicht allein von den positiv gerichteten Metaphysikern, sondern auch von den Skeptikern gemacht, die lehren, daß das Wesen hinter der Erscheinung unerkennbar sei. Nur weil sie das Reale von seiner Erscheinung trennen, kommen sie zum Skeptizismus oder Agnostizismus. Dieser Voraussetzung gegenüber ist ein Standpunkt möglich, der, nachdem das Geltende vom Wirklichen geschieden ist, von einer Spaltung innerhalb des r e a l e n Seins in Wesen und Erscheinung nichts mehr wissen will, und der dann ebenso die Meinung ablehnt, erst das Denken der Wissenschaft ergreife mit seinen Begriffen die wahre Realität, während die Erfahrung oder das unmittelbare „Erlebnis" des Wirklichen an der Oberfläche der realen Welt und damit am Schein haften bleibe. Warum nehmen wir an, daß es noch eine andere Wirklichkeit gibt, als die, welche wir alle ihrem Inhalt nach unmittelbar kennen? Warum bleiben wir nicht bei dem Realen, das weder Wesen noch Erscheinung, sondern schlechthin „wirklich" in dem Sinne ist, in dem dies Wort im außerwissenschaftlichen Leben jeder Mensch versteht, solange er noch nicht philosophiert? Versuchen wir einmal nicht mehr, mit dem Denken hinter die Erscheinung des Wirklichen zu kommen zu einer andern Realität als der gegebenen irrationalen Wirklichkeit des unmittelbaren Lebens. Setzen wir voraus, die Welt sei als wirkliche Welt „wirklich" das, was wir alle von ihr wissen. Unser Denken bildet zwar notwendig Begriffe, welche das Wirkliche umformen, denn ohne dies würde es eine wissenschaftliche Erkenntnis des Wirklichen nicht geben. Ja, auch das unmittelbar Erlebte ist nur insofern wirklich, als es in der Form Wirklich k e i t gedacht wird. Aber von dieser allgemeinsten Wirklichkeitsform können

Digitized by Google

wir absehen und uns auf die Begriffe beschränken, mit denen wir den Erlebnisinhalt erfassen. Dann haben wir keine Veranlassung, sie für Abbilder eines oder gar des realen Seins zu halten, das hinter dem liegt, was uns unmittelbar bekannt ist. Vielleicht kommen wir auf diesem Wege zur Lösung der Welträtsel.

Wenden wir die angedeutete Voraussetzung auf das psychophysische Problem an, so ist die unmittelbar „erlebte" Wirklichkeit, wie wir im Anschluß an die heute beliebte Terminologie sagen wollen, nicht allein die Wirklichkeit, sondern zugleich die von der philosophischen Ontologie vergeblich gesuchte einheitliche Wirklichkeit. Sie stellt sich zwar mit Rücksicht auf ihren Inhalt sehr vielgestaltig und mannigfaltig dar, ist aber insofern einheitlich zu denken, als sie unter die Form der Wirklichkeit überhaupt gehört und dadurch nur vom Geltenden geschieden wird. Als Wirkliches bleibt sie frei von den Gegensätzen, die der philosophischen Ontologie so viel Mühe machen. Sie ist in ihrem „an sich", d. h. in ihrer begrifflich unbearbeiteten und irrationalen Unmittelbarkeit weder „physisch" noch „psychisch" in dem Sinn, daß der Begriff des einen den des andern ausschließt, und daher die Verbindung zwischen beiden zum Problem wird. Sie zerfällt gerade in ihrem „an sich" nicht in nur Quantitatives einerseits und nur Qualitatives andererseits, in bloße Ausdehnung oder extensio und bloße Empfindung oder cogitatio als zwei gesonderte Realitäten. Diese Art der Dualität und der damit verknüpfte Schein eines wissenschaftlich unüberbrückbaren Gegensatzes ist vielmehr erst das Produkt einer begrifflichen Bearbeitung und Umformung des Wirklichen, das Ergebnis unserer wissenschaftlichen Auffassung. Die Wirklichkeit selbst, wie sie unabhängig davon im unmittelbaren Erleben besteht, weiß von einer Spaltung dieser Art nichts. So kommen wir zu einem metaphysikfreien Standpunkt, den man, weil er bei der ungeschiedenen Einheit bleibt, auch „monistisch" nennen könnte, der aber keinen universalen Parallelismus und kein unbekanntes einheitliches übersinnliches Wesen des Realen nötig hat, denn in diesem Monismus der Unmittelbarkeit des Realen braucht nicht erst etwas vereinigt zu werden, was so getrennt zu sein scheint, daß es nicht auch im Unmittelbaren vereinigt werden könnte.

Die Erfahrungswelt selbst, die bekannteste Realität, die man sich denken kann, ist also der Art des Seins nach das einheitliche Reale und auch das Wirkliche in des Worts verwegenster Bedeutung, denn diese einheitliche Erfahrungswirklichkeit wäre als die von allen einander ausschließenden Gegensätzen freie zugleich das „Ding an sich". Das „Physische" und das „Psychische" dagegen, die so verstanden werden, daß das eine nur quantitativ, das andere nur qualitativ bestimmt ist, stellen sich als Produkte einer Auffassungsweise des wissenschaftlichen Menschen und insofern als bloße „Erscheinung" dar. Sie entstehen erst, wenn man darauf reflektiert, daß einiges in der unmittelbaren Realität des Lebens nur einem Subjekt gegeben ist, anderes dagegen allen gegeben sein kann, oder daß einiges sich quantitativ bestimmen und von anderem, das qualitativen Charakter zeigt, begrifflich ablösen läßt. Der Dualismus ist das Ergebnis unserer Erkenntnis, ein theoretisch ungemein wertvolles Ergebnis, ohne das es keine Naturwissenschaft und keine Psychologie als Wirklichkeitswissenschaft gäbe. Aber trotzdem bildet die dualistisch gespaltene Welt eine Begriffswelt, keine unmittelbare Realität. Im wahrhaft Wirklichen, d. h. in den unmittelbar erlebten Inhalten, zu denen die Form der Wirklichkeit gehört, gibt es nichts, was nur quantitative Bewegung oder nur qualitative Empfindung wäre, sondern dort zeigen sich Quantitäten

Digitized by Google

und Qualitäten stets miteinander vereint. Ja, sogar dieser Ausdruck sagt zu wenig, denn er hat nur vom Standpunkt der vorher vollzogenen Trennung einen Sinn. Es gibt im Inhalt der unmittelbaren Realität nichts, was miteinander erst vereint zu werden brauchte. Sie zeigt keine Trennungen dieser Art, und es ist daher auch kein Welträtsel, wie man die getrennten Reiche zusammenbringen soll. Die Einheit liegt vor dem wissenschaftlichen Denken, im unmittelbaren „Erlebnis" des Wirklichen selbst, am Anfang des theoretischen Reflektierens über das Wirkliche als Inbegriff der Inhalte in der Form Wirklichkeit. Einheit kommt nicht erst am Ende als Resultat der Wissenschaft zustande. Die Einheit des Realen ist, da sie vor der Ausbildung der Physik und der Psychologie, nicht hinter ihr liegt, auch nicht als „metaphysisch" zu bezeichnen. Die Wissenschaft führt uns überall von der Einheit zur Zweiheit oder zur Vielheit überhaupt, nicht umgekehrt von der Vielheit zur Einheit, wie der metaphysische Monismus glaubt. Das ist die den früher behandelten Auffassungen prinzipiell entgegengesetzte Ansicht, die auf völlig anderen Voraussetzungen beruht und daher den ontologischen Standpunkten des Materialismus, Spiritualismus oder Monismus nicht koordiniert werden darf.

In bezug auf das psychophysische Problem können wir ein bekanntes Wort variierend sagen: an sich ist nichts physisch oder psychisch, unser Denken macht es erst dazu. Das bedeutet dann aber nicht, daß wir die Kraft hätten, in das metaphysische Wesen der Welt einzugreifen und seine Einheit zu zerspalten, sondern lediglich, daß wir durch das Denken im unmittelbar Gegebenen Verschiedenheiten trennen lernen und sie unter verschiedene Begriffe bringen, um der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des seiner Wirklichkeitsform nach einheitlichen Weltinhaltes Herr zu werden. Die Einheit der unmittelbar erlebten Realität bezieht sich darauf, daß alles in ihr unmittelbar wirklich ist. Dementsprechend bedeutet die Zweiheit nicht einen Dualismus des Realen, sondern die Verschiedenheit von zwei umfassenden Begriffen des Wirklichen. Wenn man das verstanden hat, muß man zugleich einsehen: es wird nie gelingen, das, was durch unser Denken begrifflich getrennt ist, durch eben dasselbe Denken wieder miteinander zur Einheit zu verbinden. Die zwei Begriffe des Physischen und des Psychischen, die so gebildet worden sind, daß ihre Inhalte einander ausschließen, können sich nicht unter einen Begriff bringen lassen, der das Physische wieder mit dem Psychischen vereint.

Das ist die Stellung gegenüber dem psychophysischen Problem, die nach Ablehnung des Materialismus, Spiritualismus und Monismus noch übrig bleibt, falls man überhaupt zum Begriff einer einheitlichen Wirklichkeit kommen will. Die Mannigfaltigkeit der unmittelbar gegebenen, als real zu denkenden Inhalte in der Einheit des wirklichen Erlebniszusammenhangs, das ist das wahrhaft Reale, das weder Wesen noch Erscheinung heißen darf. Wir wollen diese Realität, weil das Wort Erlebnis bei dem heutigen Sprachgebrauch für das Unmittelbare, Ursprüngliche, begrifflich Unangetastete am besten verstanden werden wird, die einheitliche Erlebniswirklichkeit nennen. Das Wort kann nicht mißverstanden werden, wenn wir stets daran denken, daß sie nur ein Teil der Erlebniswelt ist. Ihren Begriff haben wir nicht durch eine Ontologie, sondern durch die Erkenntnistheorie gewonnen, und zwar im besonderen durch eine Theorie der Begriffe vom Physischen und vom Psychischen, nicht durch eine Theorie dieser Realitäten, wie wir sie unmittelbar kennen.

Damit ist auch das psychophysische Problem des Monismus, ebenso wie das des Materialismus und des Spiritualismus, in ein erkenntnistheoretisches Problem

Digitized by Google

umgewandelt. Schon die Fragestellung wird antimetaphysisch und lautet: wie kommen wir, denen eine einheitliche, dem Erleben inhaltlich unmittelbar zugängliche Realität gegeben ist, und die wir selber eine solche einheitliche Realität sind, als erkennende Subjekte dazu, diese Erlebniswirklichkeit in die zwei einander ausschließenden Reiche des Physischen und des Psychischen, d. h. des bloß Quantitativen und des bloß Qualitativen begrifflich zu zerlegen?

Vielleicht erscheint jedoch diese Formulierung des psychophysischen Problemes zunächst paradox, weil sie den herrschenden Denkgewohnheiten widerspricht, und wir müssen daher versuchen, sie von jedem Anschein eines Widersinnes zu befreien, denn das wissenschaftliche Denken darf nicht bei Paradoxien stehen bleiben, falls es sich nicht für bankrott erklären will. Es hat die Antinomien aus der Welt zu schaffen, und zu diesem Ziel wird uns auch hier wieder das heterologische Prinzip alles Denkens hinführen.

Zunächst ist ein naheliegendes Mißverständnis abzuwehren. Man könnte die hier vertretene Auffassung so verstehen, daß sie auf eine triviale Umgehung des Problems hinauskäme, indem sie behauptet, das Physische und das Psychische seien keine für sich bestehenden Realitäten, sondern bloße Namen. Dann wäre dem Begriffsrealismus, um seinen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, ein Begriffsnominalismus entgegengestellt. Wirklich oder real sind nach dieser Ansicht lediglich die unmittelbaren Sinneseindrücke, und alles, was über sie hinausgeht, insbesondere unser Wissen von ihnen, besteht in W o r t e n. Demgegenüber ist zu bemerken, daß unser Standpunkt weder begriffsrealistisch noch begriffsnominalistisch ist, weil er die Alternative reale Sache oder Wort nicht anerkennt. Das Physische und das Psychische, jedes ist ein T e i l des Realen und besteht isoliert für sich als b l o ß physisch oder als b l o ß psychisch lediglich im Gehalt von Begriffen. Dieser Gehalt ist zwar irreal, aber kein Name, sondern ein Sinngebilde, das für einen Teil der realen Erlebnisse gilt. Wer Wort und Wortbedeutung wie die modernen Nominalisten und „Sprachkritiker" nicht voneinander unterscheiden kann, wird kein philosophisches Problem verstehen. Dem „konsequenten" Nominalismus gegenüber hat sogar der radikalste Begriffsrealismus ein relatives Recht, denn die Meinung, unsere Erkenntnis sei bloßer Wortkram, ist die dümmste und widersinnigste von allen, im Vergleich zu der jede andere Auffassung einen verständigen Kern enthält. Können wir bei einem Wort irgend etwas denken, d. h. seine Bedeutung verstehen, so zeigt schon dieser Umstand, daß das Wort mehr als ein bloßes Wort ist, und auf dieses Mehr kommt in der Philosophie alles an. Das Wort als Wort interessiert sie nur bei terminologischen Fragen. Die schlichte Tatsache, daß die Bedeutung der verschiedensten Worte in den verschiedensten Sprachen d i e s e l b e sein kann, erledigt jede nominalistische Theorie. Abgesehen davon kommt der Nominalismus bei konsequenter Entwicklung seines Prinzips auf theoretischen Skeptizismus oder Nihilismus hinaus und führt sich damit selbst ad absurdum. Wenn es überhaupt keine Erkenntnis durch Wortbedeutungen gibt, kann auch die nominalistische Theorie nicht als Erkenntnis gelten. Deswegen brauchen wir die Alternative: Begriffsrealismus oder Begriffsnominalismus nicht weiter zu erörtern. An die Stelle des Gegensatzes von Sache und Wort hat der Gegensatz von Wirklichkeit und Begriff zu treten, und das ist eine besondere Form des Gegensatzes von realem Sein und irrealem Gelten. Mit dieser Alternative gehen wir auch an das psychophysische Problem heran.

Dann muß unsere Fragestellung von vornherein anders lauten als die onto-

Digitized by Google

logische. Was jene als Auffassung des Subjekts ansieht und daher Erscheinung nennt, ist für uns die wahre Realität, die unmittelbare, ursprüngliche Wirklichkeit, deren Inhalte wir unmittelbar erleben. Die Bäume sind im Sommer wirklich grün und werden nicht etwa nur von uns als grün empfunden, während sie „in Wahrheit" unwahrnehmbare, rein quantitativ bestimmte Atomkomplexe bilden. Dies hätte nur Sinn, falls die reale Welt, wie sie an sich besteht, in Ausdehnung und Denken auseinanderfiele. Der Ablehnung solcher Metaphysik entspricht: was der ontologischen Auffassung als Realität gilt, die bloß physische Welt der Atombewegungen im Raum einerseits, und die mit ihr total unvergleichbar nicht-ausgedehnte Welt des bloß Psychischen andererseits muß ebenso wie alles andere, was die unmittelbar erlebte Wirklichte in zwei ausschließende Welten zerreißt, als Produkt des Denkens oder der begrifflichen Arbeit gelten. Diese erst bringt die Wirklichkeit einmal unter Begriffe von Quantitäten, um sie das Physische zu nennen, und behält dann den nicht quantifizierbaren Rest übrig, um ihn unter dem Namen des Psychischen einer andern Wissenschaft, der Psychologie zuzuweisen. Mit dem Monismus sind wir also darin einig, daß die wahre Realität von dem Gegensatz des Physischen und Psychischen als von zwei einander ausschließenden Reichen nichts weiß. Im übrigen aber nehmen wir eine radikale Umkehrung des metaphysisch monistischen Standpunktes vor, da wir die Einheit nicht in einem unbekannten Dritten jenseits von physisch und psychisch, sondern im unmittelbar bekannten Diesseits finden. Daher empfiehlt es sich, diesen Standpunkt nicht als Monismus zu bezeichnen, da sonst Mißverständnisse unvermeidlich wären. Im übrigen vertreten wir auch lediglich einen Wirklichkeitsmonismus, denn das reale Sein ist für uns ein Teil, nicht das Ganze der Welt.

Mit der Standpunktsänderung gegenüber dem Einheitsproblem des Realen hängt eine andere Abweichung von den üblichen Meinungen zusammen. Die Einzelwissenschaften, insbesondere von der Natur, hält man für die unmetaphysischen Erfahrungswissenschaften. Die allgemeinste Theorie der Physik sucht alles auf Quantitatives oder ausgedehntes Sein zurückzuführen, während die allgemeinste Theorie der Psychologie das qualitative oder nicht-ausgedehnte Sein darstellt. Beide Gebiete des Realen rechnet man zur Sinnenwelt. Philosophie als Metaphysik soll hinter die körperlichen und seelischen Erfahrungsobjekte kommen, um so von der Erscheinung zum Wesen vorzudringen und ein einheitliches Weltbild zu geben. Das beruht ebenfalls auf Voraussetzungen, die wir nicht anerkennen. Auch in dieser Hinsicht sind die Rollen anders zu verteilen. Gerade die Einzelwissenschaften halten, wo sie einerseits rein quantitativ Ausgedehntes, andererseits rein qualitativ Nicht-Ausgedehntes als für sich bestehende Realitäten voraussetzen, für wirklich nicht das, was unmittelbar als real erfahrbar oder erlebbar ist und teils körperlich, teils seelisch genannt wird, sondern was den Inhalt eines Begriffes bildet, dessen unwirklichen Sinn wir verstehen. Sie meinen also, die Welt sei „absolut" etwas anderes als sie „objektiv" zu sein scheine. Sie vergessen dabei das, was sie als einheitliche Realität unmittelbar teils als körperlich und teils als seelisch kennen, und sie sehen ihre Begriffe vom Physischen und vom Psychischen für Abbilder von Realitäten an. Sie sind es also, die Metaphysik treiben, und das ist der Grund, weshalb sie niemals zur einheitlichen Wirklichkeit kommen.

Das bedeutet nicht etwa einen Vorwurf. Der einzelwissenschaftlicher Forschung tut es keinen Abbruch, wenn sie von einem Sein redet, das wie das bloß physische oder daß bloß psychische nicht unmittelbar erfahren oder erlebt wird. Ihr

Digitized by Google

Inhalt bleibt von solchen Voraussetzungen unberührt. Ja, solange man sich bewußt ist, auf einem spezialwissenschaftlichen Standpunkt zu stehen, mag man das, was die Begriffe inhaltlich erfüllt, als real Seiendes bezeichnen. Wissenschaft vom Wirklichen bedeutet ja niemals bloßes Erleben des Wirklichen, sondern rationales Denken, welches das Wirkliche umformt, und dabei wird das Wirkliche erkannt, soweit es überhaupt zu erkennen ist. Deshalb bleibt die Meinung, der Inhalt der Begriffe sei das Reale, für die Resultate der Spezialforschung berechtigt. Sie kann als Teilwissenschaft nur Teile des Realen erfassen oder Begriffe von Teilobjekten bilden, und diese Aufgabe löst sie. Ihre Begriffe gelten für Teile der Wirklichkeit. Mehr kann sie nicht leisten wollen. Nach dem Verhältnis dieser Begriffe zum Weltall braucht sie nicht zu fragen. Erst die Philosophie, die universale Wissenschaft sein will und nach einem umfassenden Weltallbegriff strebt, zu dem auch ein umfassender Wirklichkeitsbegriff gehört, muß, falls die Einzelwissenschaften glauben, mit ihren Begriffen das wahrhaft Reale zu erfassen, an ihren Ergebnissen eine formale Korrektur vornehmen. Sie zeigt, weshalb der Inhalt der Begriffe eine Welt des unwirklichen Sinnes bildet, der sich nur auf diese oder jene Seite des Realen bezieht, während voll oder allseitig und einheitlich allein das unmittelbar erlebte Reale ist, das so, wie wir es einheitlich und ungeteilt erleben, niemals in Begriffe der Einzelwissenschaften eingeht. Diesen Irrationalismus des vollendlichen Wirklichen stellen wir in der Philosophie dem Rationalismus und der Metaphysik der trennenden und teilenden Einzelforschung entgegen.

Allerdings können wir auch dann noch mit Rücksicht auf die Erfahrung sagen, daß die Philosophie „hinter" sie zu kommen sucht, um so die Widersprüche, die zwischen den verschiedenen Erfahrungswissenschaften bestehen, auszugleichen. Aber abgesehen davon, daß sie am Inhalt der von ihr vorgefundenen Begriffe dabei nichts zu ändern braucht, forscht sie nicht hinter der „Erfahrung" als einem realen Objekt, sondern möchte hinter die Erfahrung des erkennenden Subjekts oder hinter die Produkte der Erfahrungswissenschaften kommen. Sie zeigt dann, weshalb wissenschaftliche Erfahrung nicht Erfahrung im Sinne des bloßen Erfahrens oder Erlebens ist. Insofern bedeutet die Irrationalität der begriffsfreien Erlebniswirklichkeit für die Erkenntnistheorie zugleich etwas nur Negatives. Ihre positive Aufgabe beginnt erst, wo sie den Begriffsrealismus nicht allein zerstört, sondern auch ersetzt, d. h. zeigt, worauf die „Objektivität" der Einzelwissenschaften beruht, falls ihre Begriffe nicht als Abbilder von für sich bestehenden Wirklichkeiten zu verstehen sind. Jedenfalls hält die Philosophie an der unmittelbar erlebten Erfahrung als Realität fest im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften, überläßt ihnen aber das Reale, damit sie es in allen seinen Teilen erkennen, d. h. es in Begriffe aufnehmen, die Umbildungen des erlebten Wirklichen sind. In anderer Weise ist das Reale nicht erkennbar. Sobald man von allen einzelwissenschaftlichen Begriffen absieht, steht man vor der unmittelbar erlebten Wirklichkeit, und diese bleibt in ihrer Unmittelbarkeit nur erlebbar.

Wir können dies Ergebnis auch so zum Ausdruck bringen. Solange die Philosophie noch einzelwissenschaftliche Begriffe in sich enthält und diese nicht als spezialistisch erkannt hat, arbeitet sie mit metaphysischen Bestandteilen, d. h. macht Begriffsinhalte zu Wirklichkeiten. Nachdem ihre Trennung von den Einzelwissenschaften im Prinzip vollzogen ist und es für sie keine reinen Wirklichkeitsprobleme mehr gibt, die sich auf Teile der Welt beziehen, muß alles Metaphysische aus ihr verschwinden. Die Einheit des Wirklichen kann sie allein durch den Rückgang

Digitized by Google

zum Ursprünglichen und Unmittelbaren herstellen. Was man früher durch das Denken zu erfassen suchte, das absolut Reale, h a b e n wir von vornherein im unmittelbaren Wirklichkeitserlebnis. So wird das Reale erfahren, der Begriff dagegen gedacht. Die metaphysische Ontologie sucht den Begriff zum Realen zu machen und das unmittelbar Erlebte zu entwirklichen. Das ist als Produkt einer partikularen, also unphilosophischen Auffassung des Wirklichen zu durchschauen.

Insofern tritt wieder erst durch die Abtrennung der Einzelwissenschaften von der Philosophie die philosophische Aufgabe auch gegenüber der Realität in voller Reinheit zutage. Vom ametaphysischen Boden der Erlebniswirklichkeit haben wir das Verfahren der Einzelwissenschaften als Begriffsrealismus zu erkennen und auf seine nur relative Bedeutung einzuschränken. So allein erreichen wir den abschließenden vereinheitlichenden Standpunkt, der den alten vorläufigen, zwiespältigen, metaphysischen „aufhebt", d. h. sowohl in seiner absoluten philosophischen Bedeutung verneint als auch in seiner relativen spezialwissenschaftlichen Berechtigung bewahrt.

Die Mühe, die man hat, das Wirkliche metaphysikfrei zu denken, stammt aus der Voraussetzungslosigkeit, die dabei angestrebt wird. Die zur konsequenten Durchführung notwendige Freiheit von Vorurteilen zu erreichen, m u ß schwer sein, denn jeder von uns wächst, ohne daß er es merkt, in eine Auffassung hinein, die den Schwerpunkt aus dem Unmittelbaren in das Mittelbare, aus dem Ursprünglichen in das Abgeleitete, aus der Wirklichkeit in den Begriff verlegt. Diese Auffassung wird dann von den Einzelwissenschaften befestigt, die sich an die vorwissenschaftliche Begriffsbildung anschließen und sie weiter ausbilden. Besonders hat man sich daran gewöhnt, die begrifflichen Produkte der Physik als Wirklichkeiten anzusehen. Es gehört schon beinahe zum gesunden Menschenverstand, daß man die Welt der quantitativen Bewegungen für das wahrhaft Reale hält und die unmittelbar erlebte, farbige, tönende Welt zur bloßen Erscheinung herabsetzt. Das bedeutet, so selbstverständlich es manchem vorkommen mag, eine ungeheuerliche Fälschung der umfassenden Realität zugunsten eines engen Spezialistentums. Wir müssen uns daran gewöhnen, in der Philosophie das „wirklich" zu nennen, was sich seinem I n h a l t nach unmittelbar erleben läßt. Nur so werden wir der Mannigfaltigkeit und dem Reichtum der Realität gerecht und entgehen der Gefahr, das reale Leben verarmen und verkümmern zu lassen. Wir erleben in jeder Minute unseres wachen Daseins mehr an realem Gehalt, als irgendeine Spezialwissenschaft jemals in ihre Begriffe aufzunehmen vermag. Der Inhalt der Erlebnisse, nicht der Inhalt der wissenschaftlichen Begriffe, ist das Reale in seiner Mannigfaltigkeit. Es fällt darum nicht mit dem Erlebten überhaupt zusammen, denn auch Irreales, Geltendes wird erlebt. Aber es geht doch weit über das hinaus, was die Begriffe der Einzelforschung davon erfassen.

Bedenken sind gegen diese Ansicht nur zu erheben, falls man glaubt, durch sie werde die Bedeutung der spezialwissenschaftlichen Begriffsbildung herabgesetzt. Davon aber kann keine Rede sein. Von hier aus läßt sich vielmehr das Wesen des Begriffs erst in seiner Notwendigkeit verstehen. Die Feststellung der „objektiven" Realität und ihre Abtrennung vom allgemein subjektiven oder vom individuell subjektiven Schein gibt noch keine wissenschaftliche Erkenntnis. Sie liefert für diese erst das wirkliche M a t e r i a l. Denken wir jeden Schein fort, so steht die Wissenschaft dem objektiv Realen solange ratlos gegenüber, als sie es nicht umzuformen vermag. Das bloße Erleben des realen Inhalts bleibt theoretisch blind.

Digitized by Google

Das kann man sich am besten vielleicht so zum Bewußtsein bringen. Die Erlebniswirklichkeit bildet ein heterogenes Kontinuum. Das wissenschaftliche Denken muß zu ihrer begrifflichen Bewältigung daraus entweder ein homogenes Kontinuum oder ein heterogenes Diskretum machen. Das homogene Kontinuum trägt nicht mehr den Charakter des Realen, sondern stellt sich als ideales Sein dar. Mit ihm haben es Wissenschaften wie die Mathematik zu tun. Für die Wirklichkeitswissenschaften wird das heterogene Diskretum, das sich in aufeinander wirkende Dinge mit Eigenschaften gliedert, zum Gegenstand. Auch dieses aber stellt noch immer eine unübersehbare Mannigfaltigkeit dar, und entzieht sich in seiner Undifferenziertheit jedem Begriff. Erst mit der Beschränkung auf einen Teil beginnt die Möglichkeit seiner Erkenntnis. Die Wissenschaften müssen darin dieses als wesentlich, jenes als unwesentlich herausheben, also einseitig sein, und als Einzelwissenschaften haben sie dazu ein gutes Recht. Sie bilden Begriffe, indem sie „abstrahieren", d. h. von einem Teil zugunsten eines andern Teils absehen. In dem heterogenen Diskretum der objektiven Erlebnis wirklichkeit gibt es weder Wesentliches noch Unwesentliches. In ihm ist Alles enthalten, und damit können die Wirklichkeitswissenschaften nichts anfangen. Sie müssen sich auf einen Teil beschränken. Darin erst zeigt sich ihre Meisterschaft. Hat man dies verstanden, so kann man die Erkenntnis der Spezialwissenschaften nicht mehr in ihrer Bedeutung herabgesetzt finden, wo die Einseitigkeit ihrer Begriffe und die Unfähigkeit zur Erfassung der Erlebniswirklichkeit hervorgehoben wird, und zugleich muß von Neuem die Unmöglichkeit zutage treten, die Erkenntnis des realen Weltwesens auf die Spezialforschung zu stützen.

Aus Gründen, deren Erörterung hier zu weit führen würde, ist eine allgemeine Theorie der Körperwelt nur dadurch möglich, daß man die Quantitäten als ihre wesentlichen Bestandteile heraushebt und so den Begriff der Materie bildet. Auf dieser Beschränkung beruht die Stärke der allgemeinen Physik als Spezialwissenschaft ebenso wie der Widersinn des Materialismus. Er sucht die Begriffe einer Wissenschaft, die ihrem Wesen nach lediglich für einen Teil der realen Welt gelten können, auf das Weltganze anzuwenden. Damit ist das erkenntnistheoretische Geheimnis des Materialismus und im Prinzip der theoretische Unwert jeder allgemeinen Ontologie aufgedeckt, die mit spezialwissenschaftlich brauchbaren Begriffen das Wirklichkeitsganze zu erfassen sucht. In der Einsicht, daß der Teil sich nie mit dem Ganzen identifizieren läßt, haben wir die Formel, welche die Wirklichkeit enträtselt, d. h. nicht das metaphysische Welträtsel löst, sondern so in die vermeintliche metaphysische Tiefe hinableuchtet, daß sie zeigt: hier gibt es kein Rätsel, das der Lösung bedarf. Das Welträtsel entsteht vielmehr lediglich dort, wo man versucht, den Teil zum Ganzen zu machen, und wo dann, wie leicht begreiflich, das Totale sich dem Partikularen nicht fügen will.

Weil das nicht bei jeder Metaphysik so auf der Hand liegt wie beim Materialismus, sei auch der Spiritualismus und der Monismus noch ausdrücklich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Dann wird der Begriff der objektiven Erlebniswirklichkeit und der Dualismus, der bei ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung durch die Einzelwissenschaften notwendig entsteht, noch deutlicher zutage treten.

Beim Spiritualismus steht ebenso wie beim Materialismus von vornherein fest: alle Begriffe des Psychischen beruhen auf einer Auswahl oder einer Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen und können daher nur für einen Teil der wirklichen Welt gelten. Sie müssen also bei dem Versuch, sie auf das Ganze an-

Digitized by Google

zuwenden, zum Unsinn führen. Eine dieser spiritualistischen Theorien ist besonders weit verbreitet und wird meist nicht als metaphysisch in dem angegebenen Sinne erkannt. Deshalb ist sie für jeden umfassenden Wirklichkeitsbegriff besonders gefährlich. Sie stammt aus der schon erörterten Gleichsetzung des Psychischen mit dem Unmittelbaren. Darin steckt, wie wir jetzt sehen, ebenfalls der Versuch, den Teil zum Ganzen zu machen, denn das Unmittelbare wird in unzulässiger Weise verengt. Alles Unmittelbare soll psychisch, d. h. nur mir unmittelbar gegeben sein. Man glaubt, die Besinnung auf das Unmittelbare sei identisch mit S e l b s t besinnung oder Beschränkung auf das eigene, keinem Andern zugängliche seelische Ich. Den Solipsismus, die unentfliehbare Konsequenz dieser Gleichsetzung, lehnt man freilich ab. Er würde den Widersinn, der in der Voraussetzung steckt, sofort klar machen. Deshalb kommt man meist zu Halbheiten. Jeder hat, erklärt man, z u n ä c h s t unmittelbar nur sich selbst. Es bedarf also besonderer Veranstaltungen, falls er aus sich heraus mit der übrigen Welt in Verkehr zu kommen wünscht. Jeder sitzt zunächst in seinem individuellen Kämmerchen und braucht einen Beweis dafür, daß es außer ihm Körper gibt, die zum Teil von in sich abgeschlossenen Seelen bewohnt sind. Die wirkliche Welt erscheint nach dieser Identifizierung des Unmittelbaren mit dem Psychischen, d. h. nur einem Individuum unmittelbar Gegebenen, wie ein großes Zellengefängnis.

Solche Gedanken führen bis auf Descartes und sein „sum cogitans", ja noch weiter zurück, herrschen aber vielfach noch heute. Sie verfälschen das Reale oft gerade bei „höheren" Menschen. Sie haben offenbar etwas Anziehendes mit ihrer Verschleierung der unmittelbaren Wirklichkeit. Bisweilen verbinden sie sich mit dem modernen „Individualismus" und dem Einsamkeitsgefühl empfindsamer Seelen, das nach metaphysischer Rechtfertigung sucht. Während der Materialismus sich mehr für derbere Geister, für die Wald- und Wiesenphilosophen oder die Naturburschen der Weltanschauung eignet, ist dieser Spiritualismus der „Selbstbesinnung" eine Speise für zartere Gemüter. Sie lieben die einsame Klause, die sie sich mit ihren Begriffsverwechslungen gezimmert haben, sie freuen sich, daß wenigstens „zunächst" kein Fremder sie betreten darf, bis es ihnen darin denn doch z u einsam wird und nun die „Beweise" für die „Realität der Außenwelt" und die Existenz fremder Seelen einsetzen.

Wer nach wissenschaftlicher Klarheit strebt, wird sich von dieser spiritualistischen Wirklichkeitsverfälschung ebenso fernhalten wie von der materialistischen Verflüchtigung der vollen Erlebnisrealität. Dort sieht man nur das Fernste, die von allen Sinnesqualitäten entblößte, rein quantitative, d. h. völlig unwirkliche Welt. Hier sucht man das unmittelbar Reale auf das Allernächste zu beschränken, und doch bedeutet das eine nicht minder große Einseitigkeit. Die Besinnung auf das Unmittelbare in seinem Reichtum und in seiner Ganzheit wird auch der spiritualistischen Metaphysik des Zellengefängnisses leicht ein Ende bereiten. Das braucht keine Antastung des Einsamkeitsgedankens zu bedeuten. Die Meinung, daß die individuelle Seele abgeschlossen ist gegen die übrige Welt, hat ihr Recht und ihre Tiefe. Aber diese Einsamkeit ist ein s o z i a l e r Begriff, ebenso wie der Begriff des Selbst, und eine richtig verstandene „Selbstbesinnung" hat daher mit einer erkenntnistheoretischen Besinnung auf die unmittelbare Erlebniswirklichkeit nichts zu tun. Deshalb ist die spiritualistische Welteinsamkeitslehre in keiner Form, auch nicht als erster Anfang der Philosophie, zu brauchen. Es ist falsch, daß dem Menschen unmittelbar nur sein s e e l i s c h e s Ich bekannt ist. Ja gerade z u n ä c h s t

Digitized by Google

kann davon nicht die Rede sein. Zunächst kennen wir Körper unmittelbar, d. h. wirkliche Körper, nicht Atomkomplexe. Die Psychisierung des Unmittelbaren und die Verkennung des Umstandes, daß uns Körper ebenso unmittelbar gegeben sind wie unser seelisches Sein, ist das späte Produkt einer einseitig metaphysischen Weltauffassung, die uns bei dem Versuch, zum Begriff der vollen Realität zu kommen, in keiner Weise beeinflussen darf. Wir scheiden in der Erlebniswelt mit Sicherheit das nur dem einen Individuum unmittelbar Gegebene von dem unmittelbar Gegebenen überhaupt. Wir leben in einer allen gemeinsamen und doch unmittelbar gegebenen Welt, von der nur ein kleiner Teil jedem allein angehört. Den Blick auf diese unbezweifelbare Erlebniswirklichkeit dürfen wir uns durch keine spiritualistische Wand, die das Ganze zum Teil zu machen droht, verbauen lassen. Das spiritualistische Dogma ist ebenso einseitig und wirklichkeitsarm wie das materialistische.

Endlich betrachten wir auch den Monismus noch unter dem Gesichtspunkt, daß er den Teil zum Ganzen macht, und so den Blick auf die Wirklichkeitstotalität versperrt. Er scheint weniger einseitig als Materialismus und Spiritualismus, weil er sowohl das Physische als auch das Psychische berücksichtigt. Doch auch er arbeitet mit Begriffen der Spezialwissenschaft, um einen Begriff vom realen Ganzen zu erhalten, und schon daran muß er scheitern. Begriffe, die so gebildet sind, daß sie allein für Teile der realen Welt gelten können, werden immer Begriffe von Teilen bleiben. Auch der Versuch, mehrere solcher Begriffe zusammenzunehmen und aus ihnen den Begriff des Ganzen zu bilden, kann nicht zum Ziel führen. Er verwickelt uns vielmehr vollends in Widersprüche. Es steht mit dem Monismus, der scheinbar allseitig ist, sogar noch schlimmer als mit den bloß einseitigen ontologischen Theorien.

Zunächst bildet er Begriffe für Teile der Welt und hält deren Inhalte nicht nur überhaupt für Realitäten, sondern möchte dann außerdem noch zwei einander ausschließende Begriffe zu einem Begriff verschmelzen. Hat man das eingesehen, so ist damit auch das Geheimnis des Monismus durch eine erkenntnistheoretische Ueberlegung entschleiert. Wir nennen das Quantifizierbare das Physische, das Nicht-Quantifizierbare das Psychische, und verbinden mit diesen Worten klare Bedeutungen. Mit den unter sie fallenden Teilgebieten des Wirklichen beschäftigen sich zwei Gruppen von Spezialwissenschaften, und solange man sie trennt, ist alles in Ordnung. Wollen wir in dieser Weise Wirkliches erkennen, so gehen wir entweder den einen oder den andern Weg. Der Monist dagegen sucht aus den zwei Begriffswelten wieder eine zu machen. Ist es ein Welträtsel, warum er dabei nicht zum Ziel kommt, und darf man resigniert sagen: Ignorabimus?

Das Rätsel entspringt auch hier allein der Frage, wie zwei einander ausschließende Begriffsbildungen so zu ergänzen sind, daß sie wieder zusammengehen. Darauf kann es keine Antwort geben. Wer die Einheit des Realen will und daher die Trennung in Physisch und Psychisch als zwei einander ausschließende Gebiete ablehnt, hat sich an das unmittelbar erlebte Reale zu halten. In ihm besitzt er ursprünglich die gesuchte Einheit, und er sollte sie nirgends anders suchen. Will er auch der unübersehbaren inhaltlichen Mannigfaltigkeit dieser Erlebniswirklichkeit wissenschaftlich Herr werden, dann muß er das Physische vom Psychischen trennen. So stehen wir am Scheidewege und haben die Wahl. Wir sind genötigt, das eine oder das andere zu tun. Das Reale wissenschaftlich begreifen und zugleich beim Erleben bleiben, oder nach zwei verschiedenen Richtungen gehen und trotzdem die Einheit erfassen, das wird keinem gelingen.

Digitized by Google

So „löst" die Erkenntnistheorie überall die metaphysisch unlösbaren Probleme. Sie zeigt, daß das Erkennen der Wirklichkeit stets Scheidung in Wesentliches und Unwesentliches bedeutet. Einheitlich ist allein der Ausgangspunkt. Jeder Fortschritt in der Wirklichkeitserkenntnis verläßt ihn. So kommen wir immer mehr in den Dualismus der Begriffe. Deshalb führt kein Weg des Erkennens der Realität vom Dualismus zum Monismus, sondern nur umgekehrt können wir vom Monismus aus uns erkennend in dualistischer Richtung bewegen. Je vollkommener die quantifizierende Auffassung des Physischen wird, um so mehr entfernen wir uns vom Nicht-Quantifizierbaren oder dem Psychischen. Und je tiefer wir in das Psychische eindringen, um so weiter lassen wir das Gebiet der rein quantitativen Welt, wie die Physik sie denkt, hinter uns. So forschen die Spezialwissenschaften nach dem realen Sein, und mit dieser Art der trennenden Erkenntnis müssen wir uns begnügen. Daß es keinen anderen Weg geben kann, folgt aus dem Wesen des begrifflichen Erkennens der Wirklichkeit. Fragen wir, was ist das Reale abgesehen von den spezialwissenschaftlichen Antworten, so bleiben wir beim Ausgangspunkt und können nur sagen: die reale Welt ist das, was sie zu sein scheint, sobald die individuell und allgemein subjektiven Täuschungen durchschaut sind. Wirklichkeitswissenschaft gibt es ohne scheidende und vereinfachende Begriffsbildung nicht.

Doch bleibt nicht trotzdem das alte Problem der Metaphysik bestehen, d. h. hat es nicht einen Sinn, zu fragen, welche Begriffe gültig sind, falls nicht allein das Physische für sich oder nicht allein das Psychische für sich zu erkennen ist, sondern die reale Welt in ihrer Totalität ohne Rücksicht auf diesen Gegensatz einheitlich begriffen werden soll?

Wer die bisherigen Ausführungen verstanden hat, sieht hier kein Problem. Allerdings, vielleicht läßt die Scheidung sich in anderer Weise als durch Herausarbeitung des physischen und des psychischen Reiches vollziehen. Das betrifft den Inhalt der Wissenschaften. Bei irgend einer Scheidung aber muß es auf jeden Fall bleiben. Begreifen des Realen heißt Unwesentliches weglassen. Erkennen des Wirklichen ist nie Abbilden, sondern stets Umformen. Deswegen kann es eine monistische Antwort auf das Wirklichkeitsproblem nicht geben. Die Erkenntnistheorie muß überall feststellen, wie aus den Erlebnissen Begriffe werden. Wie man dagegen aus Begriffen wieder Erlebnisse machen soll, ist nicht einzusehen. Jede Erkenntnis des Realen muß uns, wie wir sie auch begrifflich ausgestalten mögen, von der Einheit des Erlebens entfernen und zu einer Vielheit der Begriffe bringen.

Von dieser Vielheit kann der wissenschaftliche Mensch nie wieder zurück zur Einheit wollen. Die Differenziertheit des Begriffssystems ist vielmehr gerade das, worauf sein wissenschaftlicher Wert oder seine Bedeutung als Erkenntnis beruht. Wer von diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus die Arbeit der ontologischen Metaphysik betrachtet, hört nur die Begriffsmühle klappern und weiß, warum sie nie wissenschaftliches Mehl geben wird. Dieses liefert bei der Erkenntnis des realen Seins der Inbegriff aller Einzelwissenschaften, die sich auf die Teile der Welt beschränken. Hier gilt: divide et impera! Der bessere Hort des verein und leite verbleibt trotzdem der Philosophie. Aber sie wird darum nicht einheitliche Erkenntnis der Wirklichkeitstotalität erstreben, um so die von den Einzelwissenschaften bereits erkannte Welt noch einmal zu erkennen, sondern sie sucht das Ganze der spezialwissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis einheitlich aus ihren verschiedenen Zielen zu verstehen, und diese Einheit begreift sie allein dadurch, daß sie das gliedernde Prinzip für ihre Mannigfaltigkeit aufdeckt.

Digitized by Google

IX.

Die Probleme der Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie.

Die Durchführung dieser Aufgabe gehört nicht in die allgemeine Grundlegung der Philosophie, sondern in die Wissenschaftslehre, deren Stellung zum Ganzen des Systems später zu bestimmen sein wird. Hier kam es auf eine Darlegung des allgemeinen Prinzips an, die erkennen lassen soll, welche Fragen der Philosophie nach Aufteilung des realen Seins an die Einzelwissenschaften noch bleiben. Wir haben dabei an das psychophysische Wirklichkeitsproblem angeknüpft, weil es das populärste aller philosophischen Wirklichkeitsprobleme ist, ja für manche Denker im Zentrum der gesamten Philosophie steht. Der Grund dafür ist der, daß man das Seelische nicht nur vom Körperlichen scheidet, sondern auch aufs engste mit den Werten verknüpft und man daher in dem Verhältnis des Seelischen zum Körperlichen zugleich das Problem zu haben glaubt, welches das Verhältnis der Werte zum Wirklichen betrifft. Diese Meinung ist, wie wir gesehen haben, unhaltbar. Jedenfalls stand hier nur der Inbegriff des Psychischen als eines wertfreien Seins in Frage. Schon wenn man ernst damit macht, unter dem Psychischen eine bloße Realität zu verstehen, muß klar sein, daß das psychophysische Problem nicht zu den Grundproblemen der Philosophie gehört.

Aber seine Bedeutung ist noch weiter einzuschränken. Es kann nicht einmal als das wichtigste philosophische Wirklichkeitsproblem bezeichnet werden. Die Trennung der Realität in physische und psychische Vorgänge ist nicht die einzige fundamentale Scheidung, welche die Wirklichkeitswissenschaften vornehmen, um der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der realen Inhalte Herr zu werden. Es tritt vielmehr die gesamte psychophysische Wirklichkeit als „Natur" auf die eine Seite, und ihr ist dann eine andere Auffassung der Wirklichkeit gegenüberzustellen, die wir am besten als „Geschichte" bezeichnen. Dies Wort hat dabei den denkbar umfassendsten Sinn. Der Begriff der Geschichte, der ebenso wie der der Natur ein Spezialproblem der Wissenschaftslehre ist, soll ebenfalls wenigstens soweit bestimmt und in seinem Verhältnis zur Natur verstanden werden, als dies für die allgemeine Grundlegung der Philosophie notwendig erscheint. Zugleich wird sich dabei ergeben, was unter den Problemen der Naturphilosophie und der Geschichtsphilosophie zu verstehen ist, wie sie in unserem Begriff der Philosophie ihre Stelle haben. Ihre Behandlung ist dann ebenso wie die des psychophysischen Problems, das unter diesem Gesichtspunkt nur einen Teil der Probleme der Naturphilosophie darstellt, in die Ausführung des Systems zu verweisen.

Reflektieren wir zunächst, um später erst ihre Einseitigkeit zu verstehen, auf das gemeinsame Wesen aller körperwissenschaftlichen und psychologischen Begriffsbildung, soweit wir sie bisher betrachtet haben. Dann ergibt sich, daß sie durchweg einen *generalisierenden* Charakter zeigt. Das allgemeinste Wesen dieses Verfahrens haben wir bereits angedeutet, als wir von der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung sprachen [1]). Die verschiedenen Dinge und Vorgänge der Sinnenwelt interessieren uns in den meisten Fällen nur mit Rücksicht auf das, was sie miteinander gemeinsam haben, oder worin sie einander gleichen. Sie sind zwar nie gleich, aber wir sehen sie als gleich an und bringen sie daher unter allge-

1) Vgl. erstes Kapitel S. 7 f.

Digitized by Google

meine Gattungsbegriffe. Hieran knüpft die Wissenschaft an und bildet dies generalisierende Verfahren systematisch aus, so daß schließlich die Gesamtwirklichkeit unter ein einheitliches System von allgemeinen Begriffen kommt. Das geschieht, wie wir gesehen haben, dadurch, daß man die Begriffe von den Körpern und vom Seelenleben auseinanderhält und für jedes der beiden Gebiete ein besonderes System von Begriffen entwickelt. Die Körperwissenschaften sind in dieser Hinsicht bereits viel weiter fortgeschritten. Auch wegen der Verbindung mit der Mathematik können sie es zu einem Maß von „Exaktheit" bringen, das der Psychologie wohl für immer versagt ist. Zumal im Begriff des mathematisch formulierten Naturgesetzes hat die Physik ein Erkenntnismittel geschaffen, das sie in gewisser Hinsicht über jede andere Art des Erkennens der realen Welt stellt.

Gewiß ist dies Gesetz vom allgemeinen Gattungsbegriff in mancher Hinsicht nicht nur graduell, sondern auch prinzipiell verschieden. Trotzdem bleibt es dabei, daß alles Verfahren der körperwissenschaftlichen und psychologischen Disziplinen einen generalisierenden Charakter trägt. Damit das nicht mißverstanden wird, ist stets darauf zu achten, daß die Verallgemeinerungen verschiedene Stufen zeigen. Es gibt nicht nur eine allgemeinste Körpertheorie, der eine allgemeinste Theorie des Seelenlebens zu entsprechen haben würde, sondern die verschiedenen Teile der Körperwelt und des psychischen Seins werden unter besondere Theorien gebracht, deren Begriffe im Vergleich zu den allgemeinsten einen besonderen Inhalt zeigen. So entsteht eine Reihe von Abstufungen des Generalisierens, und es ist unmöglich, die relativ besonderen Begriffe stets in die allgemeineren aufzulösen. Ja, manche allgemeinen Begriffe müssen sogar, wenn sie sich auf einen kleinen Teil der realen Welt beschränken, eventuell für immer ein hohes Maß von Besonderheit in ihrem Inhalt bewahren, das den Besonderheiten ihres Gebietes entspricht. Im Vergleich jedoch zur Besonderheit des einzelnen individuellen Dinges oder Vorgangs tragen die Gedanken der Naturwissenschaft und der psychologischen Disziplinen immer noch ein allgemeines Gepräge und sind insofern als Produkte einer im Prinzip generalisierenden Begriffsbildung zu verstehen.

So wird für diesen Teil der Wirklichkeitswissenschaft die Welt zu einem Inbegriff von „Exemplaren" allgemeiner Gattungen oder von „Fällen" allgemeiner Gesetze, und man kann solche Auffassung der Wirklichkeit als „Natur" bezeichnen, um einen umfassenden und vor den inhaltlichen Bestimmungen des realen Seins unabhängigen Begriff mit diesem Wort zu verbinden. Das geschieht dann zugleich im Anschluß an die Terminologie Kants, für den die Natur mit dem Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, zusammenfällt. Natur bedeutet so verstanden das, was die Naturwissenschaften mit Einschluß der generalisierenden Psychologie von der realen Welt erkennen, d. h. Natur ist einerseits weniger als das Wirkliche überhaupt, andererseits mehr als die Körperwelt. Als Inbegriff aller generalisierend aufgefaßten psychophysischen Realitäten stellt sie den Gegenstand der Naturwissenschaft dar, falls wir dies Wort in seinem umfassendsten Sinne nehmen. Die vollendliche Natur wäre dann das Ideal der zu Ende gedachten Naturwissenschaft, ebenso wie die vollendliche Materie das Ideal der zu Ende gedachten Physik und die vollendliche reale Seele das Ideal der zu Ende gedachten Psychologie bildet.

Gegen diesen Begriff der Natur werden freilich vielleicht gerade diejenigen Männer der Wissenschaft Einspruch erheben, welche die Natur lieben. Sie können finden, er umfasse trotz seiner weiten, das natürliche Seelenleben ebenso wie die

Digitized by Google

Körperwelt einschließenden Bedeutung noch nicht genug, und daß das Wort Natur auch andere Bedeutungen besitzt, ist in der Tat nicht zu leugnen. Aber es hat so viele Bedeutungen, daß man nicht hoffen darf, zu einem brauchbaren Naturbegriff zu kommen, falls man sie alle berücksichtigt. Nur wenige Ausdrücke haben in verschiedenen Zeiten so Verschiedenes bezeichnet. Daher bleibt der Philosophie gar nichts anderes übrig, als einen Teil dieser Bedeutungen zu ignorieren. Sonst dürfte das Wort Natur als eindeutiger Terminus überhaupt nicht zu verwenden sein. Auch wo man einsieht, warum der Ausdruck erst dadurch einen bestimmten Sinn erhält, daß man feststellt, wozu er in einen Gegensatz gebracht werden soll, will man dennoch unseren Begriff nicht anerkennen. Natur ist nicht Geist, nicht Geschichte, nicht Kultur, nicht Kunst. Das kann man nicht bestreiten. Trotzdem meint man, sei der hier verwendete Naturbegriff zu eng [1]). Es müsse alles berücksichtigt werden, wozu die Natur in Gegensatz steht, und nicht von einer Vieldeutigkeit, sondern allein von einer Vielseitigkeit des Naturbegriffs sei zu reden. Die Aufgabe, ihm Festigkeit und wissenschaftliche Klarheit zu geben, könne nicht in der Restriktion seiner Bedeutungen, in der Beschneidung seiner Vielfältigkeit, sondern lediglich in der Organisierung der Bestimmungen, im System seiner Beziehungen gefunden werden.

Solche Sätze sind schwer zu widerlegen. Aber es handelt sich dabei im wesentlichen um eine terminologische Streitfrage, und es ist zu fürchten, daß, wo man die ganze Vielseitigkeit des Naturbegriffs heranzieht, man schließlich dazu kommen wird, unter Natur alles zu verstehen, was es überhaupt gibt, d. h. sie der Welt gleichzusetzen. Solche Terminologie erscheint gerade in diesem Zusammenhang sehr unzweckmäßig. Wir brauchen einen Begriff, um die Aufgaben der Naturphilosophie als eines Teiles der Philosophie zu bestimmen. Natur darf sich nur auf einen Teil der Welt beziehen. Wollen wir dabei ohne Willkür verfahren, so haben wir in der Wissenschaft an die Bedeutung anzuknüpfen, die das Wort in der Naturwissenschaft hat. Dann ist jede wissenschaftliche Willkür vermieden. Die Naturwissenschaften aber verfahren, von wenigen Ausnahmen abgesehen, generalisierend. Insofern steht, wie wir sogleich sehen werden, die Natur zunächst im Gegensatz zur Geschichte, die eine individualisierende Auffassung des Wirklichen ist. Ferner abstrahieren die Naturwissenschaften in vieler Hinsicht von den Werten, die mit den realen Objekten verknüpft sind, und insofern muß die Natur von der Kultur unterschieden werden, die allein dadurch Kultur bleibt, daß wir sie als Wirklichkeit zugleich mit Werten verbunden denken. So kommen wir zur Natur als der einerseits generalisierend, andererseits wertfrei aufgefaßten Realität, und das ist zugleich der weiteste Begriff der Natur, der wissenschaftlich brauchbar erscheint.

Andere Gegensätze zu ihr können dann unberücksichtigt bleiben. Der Unterschied von der Kunst würde in einem wissenschaftlichen Zusammenhang nichts anderes sagen als der von der Kultur, und die Scheidung vom „Geist" bliebe bei der Vieldeutigkeit dieses Wortes entweder unbestimmt oder bedeutete eine Beschränkung der Natur auf die Körperwelt. Dieser Begriff wäre jedoch zu eng, denn das seelische Leben ist ebenso generalisierend und wertfrei wie die körperlichen Wirklichkeiten zu behandeln, also in demselben Sinn zur Natur zu rechnen wie die physischen Objekte.

1) Vgl. Viktor Frhr. v. Weizsäcker, Kritischer und spekulativer Naturbegriff. Logos, Bd. VI, 1916, S. 185 ff.

Digitized by Google

So zeigt sich: die wertfreie und generalisierende Auffassung, welche die Wirklichkeit zur Natur macht, gibt einen Naturbegriff, der einerseits weit genug ist, um alles einzuschließen, wovon die Naturwissenschaften handeln, und der andererseits bestimmt genug ist, um den Begriff der Natur nicht zerfließen oder mit dem der Welt zusammenfallen zu lassen. Zugleich hängt die Wertfreiheit mit der Generalisation aufs engste zusammen. Nur das wertfrei betrachtete Reale der Sinnenwelt verträgt eine generalisierende Darstellung, wie noch deutlicher werden wird, sobald wir auch das Wesen der geschichtlichen Kultur und den Begriff der Geschichtsphilosophie ins Auge fassen.

Die Aufgaben einer Naturphilosophie im Rahmen unseres Systems lassen sich dann in folgender Weise bestimmen. Ueberall hat es die Philosophie im Gegensatz zu den Spezialdisziplinen mit dem „Allgemeinen" zu tun. Die Naturphilosophie scheint also das Ganze der Natur darstellen zu müssen, während die einzelnen Naturwissenschaften sich auf die besonderen Teilgebiete der Natur beschränken. Auf diesem Wege käme sie jedoch dazu, ein Bild zu entwerfen, das sich nicht wesentlich von dem Bilde jenes Wirklichkeitsganzen unterscheiden würde, von dem früher die Rede war, und eine besondere wissenschaftliche Aufgabe bliebe hier also entweder überhaupt nicht zu lösen, oder sie wäre dem Inbegriff aller Einzelwissenschaften von der Natur zu überlassen. Nur um eine der mehr oder weniger äußerlichen Zusammenfassungen könnte es sich dabei handeln, wie sie in weiteren Kreisen als „Naturphilosophie" beliebt sind.

Doch die „Allgemeinheit" einer Darstellung kann verschieden verstanden werden. Stellt man, um wieder an den Begriff der Philosophie überhaupt anzuknüpfen, ihr die Aufgabe, Gesamterkenntnis zu geben, so wird man nicht meinen, daß sie die ganze inhaltliche Fülle des von den Einzelwissenschaften erkannten Materials in sich aufzunehmen habe. Ihre Allgemeinheit ist vielmehr stets mit einer Verallgemeinerung in dem Sinne verbunden, daß der Inhalt des Spezialwissens in mehr oder minder hohem Grade dabei verloren geht, und schließlich läßt sich die Verallgemeinerung so weit treiben, daß nur noch die allgemeinen „Prinzipien" zum Gegenstand der Untersuchung werden. Daraus ergibt sich ein zweiter Begriff der Naturphilosophie. Diese Disziplin hat den besonderen Inhalt der Natur beiseite zu lassen, um nach ihren allgemeinsten Gesetzen zu fragen. Auch ohne daß der Begriff des Gesetzes näher bestimmt wird, entsteht so der Begriff einer Wissenschaft von den P r i n z i p i e n der Natur, der sich scharf gegen den Begriff eines umfassenden Naturbildes vom Ganzen abhebt.

Einen dritten Begriff der Naturphilosophie gewinnt man endlich, wenn man statt der Natur selbst die Darstellung der Natur oder die Naturwissenschaft ins Auge faßt. Dieser Begriff steht ebenfalls in Uebereinstimmung mit einer vielfach verbreiteten Ansicht von den Aufgaben der Philosophie überhaupt, wonach sie, besonders in ihrem theoretischen Teil, nicht so sehr die Dinge als vielmehr das Wissen von den Dingen zu ihrem Objekt zu machen hat. Die Naturphilosophie kann also auch als die Wissenschaft vom Naturerkennen oder als Teil der L o g i k im weitesten Sinn des Wortes angesehen werden.

Vielleicht wird man noch eine Disziplin vermissen, die als Naturphilosophie die Bedeutung des naturwissenschaftlichen Denkens für die Behandlung der allgemeinen Weltanschauung und Lebensauffassung untersucht. Doch diese Fragen werden leicht zu beantworten sein, sobald die bisher angedeutete Arbeit getan ist, und zur Aufstellung einer vierten Art der Naturphilosophie besteht deshalb kein

Digitized by Google

Grund. Wohl aber scheinen in der Tat der Entwurf eines allgemeinen Naturbildes, die Lehre von den Prinzipien der Natur und die Logik der Naturwissenschaft drei gleichberechtigte Aufgaben zu sein, von denen jede ihre besonderen Probleme hat, und die trotzdem alle das Recht auf den Namen der Naturphilosophie besitzen.

Sieht man jedoch genauer zu, so ergibt sich bald eine andere Sachlage. Wie problematisch der Gedanke an den Entwurf eines allgemeinen Wirklichkeitsbildes vom Naturganzen ist, haben wir bereits bemerkt. Die bloße Summierung des von den Einzelwissenschaften Gefundenen ist keine besondere wissenschaftliche Aufgabe. Zum mindesten muß man von der Naturphilosophie verlangen, daß sie das Naturganze e i n h e i t l i c h darstellt. Was aber ist dieses Ganze? Worin besteht das Prinzip seiner Einheit und seiner Gliederung? Durch solche Fragen wird die erste Art der Naturphilosophie bei der Behandlung ihrer Grundbegriffe auf die zweite Art hingewiesen. Doch auch die Begriffe, welche die Wissenschaft von den Prinzipien der Natur zur Bestimmung ihrer Aufgabe braucht, dürfen nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Zumal wenn man dabei an die Gesetze denkt, unter welche die Natur gebracht werden soll, kommt man zu Problemen. Gibt es Gesetze für alle Gebiete der Natur? Die Naturphilosophie als Prinzipienwissenschaft kann mit ihrer Arbeit nicht beginnen, ohne auf diese Fragen einzugehen, und sie wird sie nicht beantworten, ohne Klarheit über das Wesen des Naturerkennens überhaupt, d. h. logische Kenntnisse zu besitzen. So sehen wir die zweite der drei Disziplinen, die man Naturphilosophie nennen kann, ebenso auf die dritte angewiesen, wie die erste auf die zweite angewiesen ist, und es ergibt sich demnach zwischen den verschiedenen Arten von Naturphilosophie, die zunächst drei selbständige Wissenschaften mit besonderen Problemen zu sein schienen, ein Zusammenhang von der Art, daß die Logik oder die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft den Ausgangspunkt und die Grundlage aller naturphilosophischen Untersuchungen zu bilden hat. So bestätigt sich wieder, daß es reine Wirklichkeitsprobleme für die Philosophie nicht mehr gibt. Nicht einmal dort, wo die Natur in ihrer Totalität als wertfreie Realität in Frage steht, sind sie zu stellen.

Ja, es erscheint problematisch, ob nach Lösung der erkenntnistheoretischen Aufgabe durch die Naturphilosophie noch irgendwelche Probleme übrig bleiben, die nicht Probleme der Spezialforschung sind. Müssen die Prinzipien der allgemeinsten Naturwissenschaft nicht zugleich die Prinzipien der Natur überhaupt sein, und hat also die Naturphilosophie als Prinzipienwissenschaft noch anderes festzustellen als die von den Einzelwissenschaften herausgearbeiteten naturwissenschaftlichen Begriffe, die für alles Naturgeschehen gelten? Fallen aber endlich nicht auch die Grundlagen eines allgemeinen Naturbildes mit diesen Prinzipien zusammen? Seitdem wir die Welt als räumlich und zeitlich unendlich denken, ist jeder noch so große Teil der Natur nichts anderes als ein Exemplar allgemeiner Naturbegriffe, und die „Natur" des allgemeinen Wirklichkeitsbildes kann daher nur mit Hilfe der allgemeinsten Begriffe der Naturwissenschaft erfaßt werden. So bleiben für die Naturphilosophie keine anderen Aufgaben als diejenigen, die für eine Philosophie der Materie oder für eine Philosophie der Seele bestehen, nachdem die Einzelwissenschaften der Körperwelt und die psychologischen Disziplinen ihre Arbeit getan haben. Sie kann jedoch inhaltlich nicht weiter gehen als bis zu dem Punkt, der von den Einzelwissenschaften schon erreicht ist, und nur insofern kommt sie über diese hinaus, als sie die Richtung zu verstehen sucht, in welcher diese sich als auf ihr formales Ziel hin bewegen. Sie behandelt die Natur dann als vollendliche Totalität, aber gerade

Digitized by Google

deshalb nicht mehr als gegebenes reales Sein, sondern als Aufgabe, an deren Lösung alle Einzelwissenschaften von der Natur gemeinsam arbeiten. So wird sie zur Lehre von theoretischen Werten.

Näher auf die so verstandene Natur und die sich daraus ergebenden Probleme der Naturphilosophie einzugehen, ist an dieser Stelle nicht nötig. Nur darauf kommt es noch an, daß diese Auffassung der Wirklichkeit, von der auch bei der Stellung des psychophysischen Problems allein die Rede war, nicht die einzige ist, sondern daß ihr, wie schon angedeutet, eine andere wissenschaftliche Wirklichkeitsauffassung entgegengestellt werden muß, die sich von ihr noch prinzipieller unterscheidet, als die körperwissenschaftliche von der psychologischen Auffassung verschieden ist. Sie steht zu jeder generalisierenden Begriffsbildung im denkbar größten formalen Gegensatz und ist als individualisierend zu bezeichnen. Ihre Durchführung macht das aus, was wir „Geschichte" im weitesten Sinn des Wortes nennen können. Das Wesen der Geschichtswissenschaft muß in diesem Zusammenhang ebenfalls so weit klargestellt werden, als nötig ist, um die Stellung der Philosophie zur geschichtlichen Wirklichkeit zutage treten zu lassen. Daraus wird sich dann der Begriff der Geschichtsphilosophie ergeben, wie er sich im Rahmen unseres Systems als Aufgabe gestaltet.

Zunächst sind wieder drei Begriffe zu trennen, die den drei genannten Begriffen der Naturphilosophie entsprechen. Während die historischen Einzelwissenschaften es mit den verschiedenen Gebieten des geschichtlichen Lebens in ihrer Besonderung zu tun haben, kann man der Geschichtsphilosophie die Aufgabe stellen, das dort Gefundene zu einem einheitlichen Gesamtbild oder zu einem Ueberblick über das Ganze zusammenzufassen. Geschichtsphilosophie in dieser ersten Bedeutung des Wortes wäre also soviel wie Universal- oder Weltgeschichte. Doch gibt es auch hier verschiedene Arten der Allgemeinheit. Sie kann mit einer Verallgemeinerung in dem Sinne verbunden sein, daß der Inhalt des Spezialwissens dabei verloren geht und nur noch die allgemeinen Prinzipien bleiben. Daraus ergibt sich eine zweite Art der Geschichtsphilosophie, die nach dem allgemeinen „Sinn" oder den allgemeinen „Gesetzen" der Geschichte fragt. Als Wissenschaft von den historischen Prinzipien ist sie etwas anderes als Universalgeschichte. Und einen dritten Begriff gewinnt man endlich, wenn Geschichte nicht das Geschehen selbst, sondern die Darstellung des Geschehens oder die Geschichtswissenschaft bedeutet, d. h. die Geschichtsphilosophie kann Wissenschaft vom geschichtlichen Erkennen oder ein Teil der Logik sein. So erhalten wir Universalgeschichte, Lehre von den Prinzipien des geschichtlichen Lebens und Logik der Geschichtswissenschaft als die drei möglichen Formen des geschichtsphilosophischen Denkens.

Bleibt nun hier wie bei der Naturphilosophie wieder nur die Logik oder die Erkenntnistheorie der Geschichte als die eigentlich wissenschaftliche Geschichtsphilosophie neben den historischen Spezialdisziplinen übrig?

Wegen des besonderen Charakters des geschichtlichen Materials und der Geschichtswissenschaft gestalten die Probleme sich wesentlich anders. Freilich drei völlig selbständige geschichtsphilosophische Disziplinen gibt es nicht. Die Universalgeschichte läßt sich als bloße Summierung des von den Einzelwissenschaften Gefundenen nicht denken. Man wird von ihr vielmehr verlangen, daß sie das geschichtliche Ganze einheitlich darstellt, und damit stößt sie auf die Frage, worin das Prinzip der Einheit und der Gliederung des historischen Universums besteht. So wird die erste Art der Geschichtsphilosophie bei der Behandlung ihrer

Digitized by Google

Grundbegriffe auf die zweite Art hingewiesen. Ferner dürfen die Begriffe, welche die Prinzipienwissenschaft zur Bestimmung ihrer Aufgabe braucht, auch in ihrem allgemeinen Wesen nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, und zwar weder wenn man dabei an allgemeine „Gesetze" denkt, unter die alles geschichtliche Leben gebracht werden soll, noch wenn man einen einheitlichen „Sinn" dem Ganzen der Geschichtsentwicklung zugrunde legen will. Gerade in diesen Begriffen stecken Probleme. Während es jeder für selbstverständlich hält, daß man nach den Gesetzen der Natur forscht, ist die Möglichkeit, historische Gesetze zu finden, entschieden bestritten, und abgesehen davon: wie kommt es, daß auf naturwissenschaftlichem Gebiet die Gesetze von den Einzelwissenschaften gesucht werden, während für die Geschichte diese Aufgabe einer philosophischen Disziplin zufällt? Mit welchem Recht nehmen wir ferner einen „Sinn" des geschichtlichen Verlaufs an, und welche Mittel haben wir, um ihn zu erkennen?

Die Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft kann mit ihrer Arbeit nicht beginnen, ohne auf diese Fragen einzugehen, und sie wird sie nicht beantworten, ohne Klarheit über das Wesen des historischen Erkennens überhaupt. So sehen wir die zweite Art der Geschichtsphilosophie auf die dritte angewiesen, und auch hier ergibt sich wie bei der Naturphilosophie ein Zusammenhang von der Art, daß die Logik der Geschichte den Ausgangspunkt und die Grundlage aller geschichtsphilosophischen Untersuchungen zu bilden hat.

Trotzdem löst sich die Geschichtsphilosophie nicht etwa in die Logik der Geschichte auf, und der allgemeinste Grund dafür ist der, daß W e r t e im geschichtlichen Denken eine prinzipiell andere Rolle spielen als in der Naturwissenschaft. Dieser Umstand bedingt ein anderes Verhältnis zur Wertphilosophie und damit zur Philosophie überhaupt. Das ist endlich noch aus dem Wesen der Geschichtswissenschaft zu verstehen, damit die Erörterung des Verhältnisses der Philosophie zur Wirklichkeit und zu den Wirklichkeitswissenschaften zum Abschluß kommt.

Dabei muß ein engerer von einem weiteren Begriff des Geschichtlichen unterschieden werden. Der zweite ist rein formal. Geschichte bedeutet im Gegensatz zur Natur im weitesten Sinn nicht die generalisierend, sondern die individualisierend aufgefaßte reale Sinnenwelt. Während es aber möglich ist, a l l e s Wirkliche generalisierend als Natur zu betrachten, bleiben wir mit der geschichtlichen Auffassung auf einen verhältnismäßig kleinen T e i l des Wirklichen beschränkt. Woran liegt das? Um diese Frage zu beantworten, ist der Begriff der K u l t u r heranzuziehen. Geschichte im engeren Sinn gibt es nicht vom Realen überhaupt, sondern allein von dem Teil, den wir als Kultur bezeichnen, und der Grund dafür liegt darin, daß dieser das mit Werten verbundene reale Sein darstellt.

Wir kommen damit noch nicht zu den eigentlichen Wertproblemen, denn es sind nicht die Werte selbst, die zum Gegenstand der Untersuchung werden, wo der Historiker die Kultur in ihrem einmaligen Werdegang erforscht. Sein Material bleibt die Welt des wirklichen Geschehens, und die Werte bilden für den Stoff lediglich das Prinzip der Auswahl, d. h. die auf sie bezogenen Wirklichkeiten werden für die Geschichte wichtig, während das wertindifferente reale Sein als unwesentlich beiseite gelassen wird.

Der Unterschied, der hier zutage tritt, ließ sich bereits beim vorwissenschaftlichen Verhalten zur Wirklichkeit konstatieren [1]). Ein Teil der Objekte kommt auch im praktischen Leben für uns lediglich soweit in Betracht, als sie Exemplare

1) Vgl. erstes Kapitel S. 7 f.

Digitized by Google

allgemeiner Gattungsbegriffe sind. Andere dagegen interessieren uns gerade durch ihre Individualität. Woran liegt das? Allein daran, daß wir sie in ihrer individuellen Eigenart zu Werten in Beziehung setzen. Sucht man nun in der Wissenschaft die Objekte unter ein System allgemeiner Begriffe zu bringen, so wird dabei nicht allein vom Einmaligen und Individuellen abstrahiert, sondern auch die Verbindung des realen Seins mit Werten immer mehr gelöst, je weiter der Prozeß der generalisierenden Begriffsbildung fortschreitet. Es muß jeder allgemeine Begriff sich einem noch allgemeineren unterordnen lassen. Sind schließlich alle Begriffe unter den allgemeinsten gebracht, den die Untersuchung anstrebt, dann sieht man die Objekte, für welche das System von Begriffen gelten soll, so an, als ob sie nicht allein gleich, sondern auch gleich wertvoll oder gleich wertlos seien. Das Prinzip, welches bestimmt, was an einem Objekt wesentlich ist, darf nun nicht mehr das auf einer Wertbeziehung beruhende Interesse, sondern nur noch die Stellung sein, die das Objekt in dem System allgemeiner Begriffe einnimmt. Deshalb wird die ursprünglich überall nach Wertgesichtspunkten vollzogene Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen durch eine generalisierende Wissenschaft sowohl verdrängt als auch dadurch ersetzt, daß das Allgemeine oder Gemeinsame als solches mit dem Wesentlichen zusammenfällt. Die Loslösung der Objekte von allen Wertverbindungen oder die wertfreie Auffassung ist demnach notwendig mit der generalisierenden Methode der Naturwissenschaft verknüpft. Dies mußte zuerst festgestellt werden, um durch Kontrast das Wesen der individualisierenden geschichtlichen Begriffsbildung zu verstehen.

Freilich kann man bezweifeln, ob es eine absolut wertfreie Betrachtung des Wirklichen gibt. Niemand wird vielleicht Objekte untersuchen, die ihn nicht irgendwie „interessieren", und mit dem Interesse ist auch die Wertverbindung da. Doch gehört diese Art der Anteilnahme zu den psychologischen Voraussetzungen, nicht zur logischen Struktur der Wissenschaften. Als logisches Ideal dürfen wir es ansehen, daß der Naturforscher kein anderes Interesse an seinen Objekten hat als das, sie generalisierend zu begreifen, und dann muß jedes für ihn zum gleichgültigen Gattungsexemplar werden. Insofern macht die generalisierende Methode die Gegenstände von allen Wertverbindungen frei, um sie als Gattungsexemplare allgemeiner Begriffe zu betrachten, von denen jedes durch jedes beliebige andere Exemplar desselben Begriffs ersetzt werden kann.

Das weist zugleich auf das Wesen des wissenschaftlichen Individualisierens durch die Geschichte hin. Lösen wir ein Objekt aus allen Verknüpfungen mit unseren Interessen los, so kommt es nur noch als Exemplar eines allgemeinen Begriffs für uns in Betracht. Das logische Ziel des Generalisierens verdrängt dann und ersetzt zugleich die Wertverbindung, auf der sonst die Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen beruht, indem das Gemeinsame als solches schon zum Wesentlichen wird. Das logische Ziel einer individualisierenden Auffassung dagegen gibt für sich allein noch keinen Fingerzeig, welche Objekte in ihrer Individualität wesentlich sind, und was von ihrer Eigenart in die Darstellung aufzunehmen ist. Das bringt die beiden Arten der Begriffsbildung in einen neuen Gegensatz. Das Individuelle kann n u r mit Rücksicht auf einen Wert wesentlich werden. Daher würde mit der Beseitigung jeder Wertverbindung auch das historische Interesse an der Einmaligkeit und Besonderheit der Wirklichkeit und damit ihre Geschichte selbst beseitigt sein.

So ergibt sich nicht allein ein notwendiger Zusammenhang der generalisie-

Digitized by Google

renden mit der im angegebenen Sinn wertfreien Betrachtung der Objekte, sondern auch ein ebenso notwendiger Zusammenhang der individualisierenden mit der wertverbindenden Auffassung des Realen. Genauer: die Geschichte setzt nicht nur wie jede Wissenschaft ein theoretisches Ziel als theoretisch wertvoll voraus, um mit Rücksicht darauf wesentliche von unwesentlichen Bestandteilen in ihrem Material zu scheiden, sondern es gehören zu ihrem logischen Wesen noch andere, mit ihren Objekten verbundene Werte, ohne welche deren individualisierende Auffassung überhaupt nicht möglich wäre, und es kommt daher, um die logische Struktur der Geschichtswissenschaft zu verstehen, darauf an, die Art der Werte und die Art ihrer Verbindung mit den geschichtlichen Objekten kennen zu lernen. Erst dann kann auch das Verhältnis der geschichtlichen Wirklichkeit zur Philosophie als Wertwissenschaft klar werden. Es scheint unvereinbar mit dem Wesen der Einzelwissenschaft, daß Werte in ihr eine maßgebende Rolle spielen, ja Prinzipien der Begriffsbildung sein sollen. Mit Recht verlangt man grade vom Historiker, daß er die Dinge „objektiv" darstelle, und mag dies Ziel auch von keinem völlig erreicht werden, so bleibt es doch ein logisches Ideal. Wie stimmt hierzu die Behauptung, daß Verbindungen der Objekte mit Werten zum Wesen der historischen Methode gehören? Hat sich nicht jede Sonderdisziplin, die einen Teil der realen Welt erforscht, von allen außer von den logischen Werten freizuhalten, weil sie sonst aufhört, Wissenschaft vom Wirklichen zu sein?

Die Frage ist gewiß berechtigt, und wenn dennoch die Verbindung der historischen Objekte mit Werten zum Wesen der Geschichtswissenschaft gehört, ohne ihre Objektivität zu stören, so liegt das daran, daß es eine Art der Auffassung gibt, die weder mit einem theoretischen Verstehen von geltenden Werten noch mit einem praktischen Stellungnehmen zu ihnen zusammenfällt. Man kann Objekte in rein theoretischer Weise so auf Werte beziehen, daß ihre Individualität wesentlich wird. Der Historiker, der das tut, wertet als Historiker seine Gegenstände nicht, noch sucht er die Werte, auf die er sie bezieht, in ihrer Geltung als Werte zu verstehen. Wohl aber findet er Güter wie den Staat, die wirtschaftlichen Organisationen, die Kunst, die Religion usw. als empirisch zu konstatierende Wirklichkeiten vor, an denen Werte haften, und durch die theoretische Beziehung der Objekte auf diese Werte, d. h. mit Rücksicht darauf, ob und wodurch ihre Individualität etwas für die Wertverwirklichung in Gütern bedeutet, gliedert sich ihm das reale Geschehen in wesentliche und unwesentliche Bestandteile. Die „Objektivität" bleibt gewahrt, sobald die Willkür ausgeschaltet ist, in bezug auf welche Werte die Objekte wesentlich werden, und das wird dadurch erreicht, daß der Historiker das Geschehen mit Rücksicht auf allgemeine Werte der Kultur in wesentliche und unwesentliche Bestandteile gliedert, also durch Beziehung auf solche Werte, wie sie in den genannten Beispielen des Staates, der Kunst, der Religion usw. sich verkörpern. Genauer: die Scheidung vollzieht sich bei dem „echten" Historiker von selbst, ohne daß er ausdrücklich auf ihr Wesen reflektiert. Der Geschichtsforscher braucht „Sinn" für das mit Rücksicht auf die Kulturentwicklung Wesentliche, um die Vergangenheit geschichtlich darstellen zu können. Auf strenge Regeln lassen sich seine Auswahlprinzipien nicht bringen.

Auf dies Schema einer logischen Struktur der Einzelwissenschaften können wir uns hier beschränken. In bezug auf die Methode verfahren sie entweder generalisierend oder individualisierend. Ihr Material besteht entweder aus Naturobjekten, d. h. Wirklichkeiten, die von Werten losgelöst, oder aus Kulturvorgängen, d. h.

Digitized by Google

Wirklichkeiten, die auf Werte bezogen sind. Das ist selbstverständlich nicht mehr als ein Schema, und es soll damit nicht gesagt sein, daß alle Sonderdisziplinen entweder nur generalisierend oder nur individualisierend arbeiten, daß sie nur Naturobjekte oder nur Kulturvorgänge behandeln, und daß Naturobjekte nur generalisierend, Kulturvorgänge nur individualisierend darzustellen sind. Die verschiedenen Methoden gehen bei der Behandlung der verschiedenen Stoffe vielmehr eng zusammen, und die angegebenen Einteilungsprinzipien können sich in verschiedener Weise miteinander verbinden. Gerade darin besteht der Sinn eines logischen Verständnisses der wissenschaftlichen Arbeit. Einteilungen der Wissenschaften wie die in Natur- und Geisteswissenschaften mögen bei der Vieldeutigkeit der Worte Natur und Geist nicht als direkt falsch bezeichnet werden, sind jedoch in philosophischen Zusammenhängen zu vermeiden. Dabei entstehen Gruppen, deren Glieder weder in ihrer Methode noch in ihrem Material etwas Gemeinsames zu haben brauchen. Wir beschränken uns auf Heraushebung der verschiedenen Tendenzen und achten dann auf ihre Verbindungen. Das generalisierende Verfahren fängt mit individuellen Tatsachen an, das individualisierende bedarf der allgemeinen Begriffe als Umweg der Darstellung und Verknüpfung. Neben einer generalisierenden Naturwissenschaft gibt es Disziplinen, welche Naturvorgänge individualisierend und dann auch vermittelt und indirekt wertbeziehend behandeln, wie z. B. die Stammesgeschichte der Organismen, die Geologie oder vielleicht auch die Geographie, und umgekehrt kann das Kulturleben trotz der Wertbeziehung einer generalisierenden Darstellung unterworfen werden. Ja, selbst abgesehen von der Psychologie wenden viele sogenannte Geisteswissenschaften, wie z. B. die Sprachwissenschaft, die Jurisprudenz, die Nationalökonomie, wenigstens zum Teil ein Verfahren an, das nicht rein historisch ist, sondern eine Art von Systematik anstrebt, das aber trotzdem mit der Methode der generalisierenden Naturwissenschaften nicht zusammenzufallen braucht.

Gerade darin also besteht der Sinn unserer Gliederung, daß sie dieser Mannigfaltigkeit der Probleme gerecht zu werden vermag, und sich nicht auf so primitive Einteilungen wie die in Natur- und Geisteswissenschaften, die nichtssagend sind, beschränkt. Sogar wenn alle die angedeuteten Probleme behandelt und gelöst wären, dürften wir noch immer nicht glauben, die ganze Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Verfahrungsweisen, die es wirklich gibt, in einem nach allen Richtungen geschlossenen System untergebracht zu haben. Die Methoden der Wissenschaften sind wie diese selbst nicht das Ergebnis rein logischer Ueberlegungen, sondern ein Produkt der stets unsystematischen Geschichte, und sie müssen daher, gerade wenn die Unmöglichkeit einer generalisierenden Bearbeitung des Historischen feststeht, wie alle historischen Kulturvorgänge jedem Versuch einer definitiv abgerundeten Systematisierung spotten. Darin kommt ein allgemeines Prinzip zum Ausdruck, das uns später bei der Gliederung der Philosophie und beim Begriff des offenen Systems noch beschäftigen wird.

Aber wie groß auch die Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Bestrebungen im geschichtlichen Leben sein mag, welche die Logik nicht zu kritisieren, sondern als Tatsache anzuerkennen hat, und so sehr deshalb die logischen Einteilungsprinzipien sich darauf beschränken müssen, begrifflich auseinanderzuhalten, was in Wirklichkeit eng miteinander verknüpft ist, so darf doch die Geschichte im engeren Sinn des Wortes, die von den Menschen, ihren Einrichtungen und ihren Taten handelt, mit Rücksicht auf ihre letzten Ziele nur als individualisierende Kulturwissenschaft bezeichnet werden. Ihr Zweck ist immer die Darstellung einer einmaligen, mehr

Digitized by Google

oder weniger umfassenden Entwicklungsreihe in ihrer Einmaligkeit und Individualität, und ihre Objekte sind entweder selbst Kulturvorgänge, also wertbehaftet, oder sie stehen zu Kulturwerten in Beziehung. Dadurch ist diese Wissenschaft von den Naturwissenschaften, mögen sie generalisierend oder individualisierend verfahren, sachlich, und ebenso von allen Kulturwissenschaften, die ihre Objekte in irgend einer Weise systematisch behandeln, methodisch prinzipiell verschieden [1]).

Diese Einsicht wird genügen, um die Stellung der Geschichtsphilosophie zur empirischen Geschichtswissenschaft und zum geschichtlichen Leben selbst zu beleuchten. Vor allem muß noch klar werden, inwiefern die Philosophie der Geschichte über die Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaften hinausreicht. Geschichte ist als Geschichte niemals systematische Wissenschaft, wie die Wissenschaften von der Natur es sind. Ihre verschiedenen Teile lassen sich daher nicht so ordnen, daß von einer allgemeinsten Geschichtswissenschaft gesprochen werden kann, welche die Prinzipien alles historischen Lebens zum Ausdruck bringt. Diese Prinzipien müssen vielmehr von einer besonderen, systematischen und insofern auch unhistorischen Disziplin erst gefunden werden, und in ihrer Feststellung wird man eine Aufgabe der Geschichtsphilosophie sehen. Deren Lösung setzt zwar voraus, daß der Begriff der Geschichtswissenschaft erkenntnistheoretisch oder logisch feststeht. Aber nachdem die Geschichtsphilosophie hierüber Klarheit gewonnen hat, überschreitet sie diesen Begriff, indem sie nach den allgemeinen Prinzipien des geschichtlichen Lebens sucht. Wie sie diese Aufgabe im einzelnen zu lösen hat, ist hier nicht weiter zu verfolgen. Darauf allein kommt es an, daß eine solche Aufgabe überhaupt besteht, und ferner muß klargestellt werden, was wir unter einem „Prinzip" des geschichtlichen Lebens zu verstehen haben.

Die historischen Prinzipien werden entweder in den allgemeinen „Gesetzen" oder in dem allgemeinen „Sinn" des geschichtlichen Lebens gesucht. Will man über die Aufgaben der Geschichtsphilosophie als Prinzipienlehre zur Klarheit kommen, so ist daher zu bestimmen, was unter Gesetzen und was unter Sinn der Geschichte gemeint sein kann, und dann zu fragen, was den Namen eines Prinzips der Geschichte verdient. Es wird sich ergeben, daß es sich bei der Alternative: Gesetz oder Sinn der Geschichte, um die beiden Hauptrichtungen aller Geschichtsphilosophie handelt, und daß die Entscheidung in diesem Kampf wieder von der Einsicht in das logische Wesen der empirischen Geschichtswissenschaft abhängt.

Das Wort „Gesetz" gehört zu jenen Ausdrücken, deren Vieldeutigkeit zu mannigfachen Unklarheiten und Mißverständnissen Anlaß gegeben hat. In der Philosophie sollte man solche Vieldeutigkeit wenigstens an entscheidender Stelle vermeiden, und jedenfalls hat, wenn der Geschichtsphilosophie die Aufgabe gestellt wird, die Gesetze der Geschichte zu suchen, dies nur einen klaren Sinn, falls man unter Gesetz soviel wie Naturgesetz versteht. Die Notwendigkeit des Gesetzes bedeutet dann die unbedingte Allgemeinheit eines Begriffes, genauer die notwendige Verknüpfung von mindestens zwei allgemeinen Begriffen in einem unbedingt allgemeinen Urteil.

1) Eine Theorie der historischen Kulturwissenschaften habe ich in meinem Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 1896—1902, 2. Aufl. 1913, ausführlich dargestellt. Hier sind nur, zum Teil im wörtlichen Anschluß an meine programmatische Abhandlung über Geschichtsphilosophie in der Festschrfit für Kuno Fischer (2. Aufl. 1907), die für den Zusammenhang unentbehrlichen Punkte herausgehoben. Ebenso ist im folgenden verfahren. Vgl. auch mein kleines Buch: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 4. und 5. Aufl. 1921.

Digitized by Google

Es meint die notwendige Verknüpfung von Wirklichkeiten nur insofern, als das Gesetz sagt, es sei, falls ein Objekt unter anderen Merkmalen auch die zeigt, welche die Elemente des einen allgemeinen Begriffs sind, mit ihm überall und immer ein anderes Objekt real verbunden, das unter anderen Merkmalen auch die hat, welche die Elemente des anderen allgemeinen Begriffs bilden. Kurz, Gesetzeserkenntnis ist die Form der Wirklichkeitsauffassung, die von jeder generalisierenden Naturwissenschaft als höchstes Ideal erstrebt wird.

Daß die empirische Geschichtswissenschaft Gesetze in diesem Sinn zu finden, sich niemals als letztes Ziel setzt, bedarf keines Beweises. Der Historiker, der dies tut, hört damit auf, Historiker zu sein und eine geschichtliche Darstellung seines Objekts zu wollen. Da also empirische Geschichtswissenschaft und Gesetzeswissenschaft einander begrifflich ausschließen, kann man sagen, daß der Begriff des historischen Gesetzes eine contradictio in adjecto enthält, wobei selbstverständlich das Wort „historisch" nur den angegebenen formalen oder logischen Sinn hat, und logisch ist dieser Satz auch insofern, als er nicht nur unabhängig ist von jeder Meinung über das Material der Geschichte, sondern auch von jeder Ansicht über das Wesen der Wirklichkeit überhaupt. Unter der Voraussetzung des Materialismus oder des psychophysischen Parallelismus gilt er ebenso wie unter der Voraussetzung einer spiritualistischen Ontologie oder einer metaphysischen Freiheitslehre. Auch die Geschichte eines Objekts, dessen Gesetze uns restlos bekannt wären, würde niemals aus diesen Gesetzen bestehen, sondern sie nur als Umwege zu einer individualisierenden Darstellung von einmaligen historischen Zusammenhängen benutzen.

Was jedoch für die empirische Geschichtswissenschaft gilt, braucht darum nicht für die Geschichtsphilosophie zu gelten. Weil es logisch gerechtfertigt ist, jede Wirklichkeit mit einem System allgemeiner Begriffe zu überziehen, und weil man daher nicht Anhänger des Materialismus oder des psychophysischen Parallelismus zu sein braucht, um es für möglich zu halten, daß alles den empirischen Wissenschaften überhaupt zugängliche reale Sein unter allgemeine Gesetze gebracht werden kann, so erscheint es durchaus denkbar, daß der Geschichtsphilosoph, der als Philosoph nicht Historiker ist, sondern es stets mit dem „Allgemeinen" zu tun hat, Gesetze für dasselbe *Material* findet, dessen individualisierende Darstellung Aufgabe der historischen Einzelwissenschaften ist. Da dieses Material der Hauptsache nach das soziale Leben der Menschen bildet, entsteht hieraus dann der Gedanke einer Gesetze suchenden Gesellschaftswissenschaft oder der Soziologie als Geschichtsphilosophie, ein Gedanke, der älter ist als Comtes Terminologie, der aber auch in unseren Tagen Anhänger gefunden hat. Wir beschränken uns auf eine allgemeine und kurze Charakterisierung dieses Standpunktes.

Die soziologisch gerichteten Geschichtsphilosophen suchen auf ihrem Wege eine Erkenntnis, die über die einzelnen historischen Darstellungen mit ihrem Haften am Besonderen hinausführt und zum allgemeinen Wesen aller geschichtlichen Entwicklung vordringt. Selbstverständlich, so meinen wenigstens die Besonnenen unter ihnen, ist die historische Erkenntnis des Einmaligen und Individuellen nicht wertlos. Im Gegenteil, sie bildet die unentbehrliche Grundlage für eine weitergreifende Betrachtung. Aber vom geschichtsphilosophischen Standpunkt aus ist sie *nur* die Grundlage, die Vorarbeit. Auf ihr als Basis ist dann das Gebäude einer umfassenden Geschichtsphilosophie zu errichten, die in Gesetzen den stets wiederkehrenden Rhythmus und damit die Prinzipien des geschichtlichen Lebens erfaßt.

Bei der Beurteilung dieser Bestrebungen haben wir es selbstverständlich nicht

Digitized by Google

mit der Soziologie als einer Spezialwissenschaft zu tun. Daß eine generalisierende Darstellung des gesellschaftlichen Lebens eine berechtigte wissenschaftliche Aufgabe ist, bedarf gerade nach unseren Prinzipien keiner Erörterung. Die Frage besteht allein darin, ob es einen Sinn hat, sie Geschichtsphilosophie zu nennen oder in dem, was sie findet, die Prinzipien des historischen Geschehens zu sehen. Falls das Wort „historisch" nicht die Methode, sondern das Material der Geschichte bezeichnet, enthält freilich der Begriff des historischen Gesetzes keinen logischen Widerspruch. Aber daraus folgt nicht, daß man in ihm auch ein „historisches Prinzip" sehen darf. Denn historische Prinzipien müssen erstens Prinzipien der Kultur und zweitens Prinzipien des historischen Universums sein. Sind Gesetze im Sinne von Naturgesetzen dazu geeignet? In welchem Sinne gibt es Naturgesetze für die geschichtliche Kultur, und was bedeuten sie für eine Darstellung der geschichtlichen Welt?

Soll man von der Soziologie, die Gesetze sucht, sagen können, daß sie dasselbe Material wie die Geschichte behandelt, so wird sie nach Gesetzen für das Kulturleben suchen müssen, da die Geschichtswissenschaften es entweder mit Kulturvorgängen selbst oder mit Wirklichkeiten zu tun haben, die zu ihnen in Beziehung stehen. Kultur aber ist nicht eine auffassungsfreie Wirklichkeit, die jeder beliebigen Bearbeitung und Umformung durch Begriffe unterworfen werden kann, sondern das als Kultur aufgefaßte Reale ist einmal ein bestimmter Ausschnitt aus der Wirklichkeit, von dem man nicht weiß, ob gerade für ihn und nur für ihn Gesetzesbegriffe gelten, und ferner stellt dieser Ausschnitt sich als eine schon in bestimmter Weise durch Kulturwerte gegliederte und umgebildete Wirklichkeit dar. Wer kann sagen, ob seine Gliederung, von deren Bestand es abhängt, daß wir ihn als Kultur bezeichnen, erhalten bleibt, wo die generalisierende Auffassung versucht, sich geltend zu machen? Ist das aber nicht der Fall, dann stellt die Soziologie als Gesetzeswissenschaft zwar unter anderem, nichtgeschichtlichem gesellschaftlichem Leben auch dieselbe Wirklichkeit dar, welche die Geschichte behandelt, aber sie faßt sie nicht als dieselbe Wirklichkeit auf, d. h. sie stellt sie nicht als Kultur dar, und wie wenig eine Gemeinsamkeit des Stoffes in diesem Fall noch bedeutet, wird klar, sobald man daran denkt, daß das gemeinschaftliche Objekt dann nichts als ein Stück jener unübersehbaren, unmittelbar erlebten Mannigfaltigkeit ist, die nicht nur als solche in keine Wissenschaft eingeht, sondern von der wir überhaupt nur im allgemeinen, niemals aber im besonderen reden können, weil wir sie auffassungsfrei oder begrifflos überhaupt nicht kennen oder zu erfassen vermögen.

Es besteht also nicht bloß eine Unvereinbarkeit zwischen generalisierender und individualisierender Methode in den Spezialwissenschaften, sondern es fehlt auch jede Gewähr für die Vereinbarkeit gesetzeswissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Betrachtungsweise in der Geschichtsphilosophie. Ja, bei der engen Verbindung zwischen dem individualisierenden und dem wertbeziehenden historischen Denken ist es, wenn auch nicht logisch unmöglich, so doch nicht gerade wahrscheinlich, daß die Gesetzesbegriffe inhaltlich mit allgemeinen Kulturbegriffen zusammenfallen. Dann bliebe die Soziologie als Kulturwissenschaft auf empirische Generalisationen beschränkt, und damit wäre dem Programm einer Soziologie als Geschichtsphilosophie, das sich auf den Satz stützt, es müssen sich für jede beliebige Wirklichkeit Gesetze finden lassen, im Prinzip schon der Boden entzogen. Der Versuch, Gesetze des gesellschaftlichen Lebens aufzustellen, behält selbstverständlich seinen guten Sinn. Aber nichts kann veranlassen, solche Gesetze bloß deshalb, weil sie

Digitized by Google

Gesetze derselben auffassungsfreien Wirklichkeit sind, die die Geschichte behandelt, zugleich für Prinzipien des historischen Kulturlebens zu halten. Nur dort wird man dies glauben, wo man, einem naiven Begriffsrealismus huldigend, unsere vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Auffassung der Wirklichkeit mit der unmittelbar erlebten Realität selbst verwechselt.

Doch weil wir hiermit nicht über logische Möglichkeiten hinauskommen, und weil also wenigstens nach dem bisher Ausgeführten ein Zufall es fügen könnte, daß Gesetzes- und Kulturbegriffe sich stets decken, muß noch ausführlicher gezeigt werden, in welchem Fall jedes Suchen nach Gesetzen des Kulturlebens sinnlos ist. Der entscheidende Punkt steckt wieder in dem Begriff des Verhältnisses, das das historische Ganze zu seinen Teilen hat. Damit kommen wir zu der Frage nach den Prinzipien des historischen Universums.

Zunächst: in welchen Fällen kann die Auffassung der Wirklichkeit als Kultur mit der generalisierenden Auffassung zusammengehen? Da die Kulturwerte als allgemeine Werte immer auch Begriffe mit allgemeinem Inhalt sind, lassen sich die historischen Ereignisse, die durch ihre Individualität mit Rücksicht auf einen allgemeinen Kulturwert wesentlich werden, zugleich als Exemplare dieses allgemeinen Begriffs betrachten. Wenn auch das individualisierende Verfahren immer wertbeziehend ist, so darf man diesen Satz nicht umkehren und behaupten, daß jede Wertbeziehung die Darstellung individualisiererd mache. Es können vielmehr z. B. Vorgänge, die in einer Geschichte der Kunst oder des Rechts vorkommen, auch als Exemplare des allgemeinen Begriffs der Kunst oder des Rechts angesehen werden, und wenn dabei zwar die Art der Wertbeziehung, welche die Objekte durch ihre Individualität zu dem Kulturwert der Kunst oder des Rechts haben, gelöst werden muß, so bleibt eine solche generalisierende Darstellung doch eine Darstellung von Kulturvorgängen auch in dem Sinn, daß sie die Objekte a l s Kultur behandelt. Der Kulturbegriff der Kunst oder des Rechts ist es, der das Gebiet abgrenzt und bestimmt, welche Objekte zu Exemplaren des betreffenden Systems von allgemeinen Begriffen werden. Was für diese Kulturwerte gilt, kann für alle gelten, und es läßt sich daher denken, daß jene großen Einheiten des geschichtlichen Lebens, die wir Kulturvölker nennen, alle als Exemplare eines Systems von allgemeinen Begriffen aufgefaßt werden, in dem dann die Gesetze zum Ausdruck kommen, die für den sich stets wiederholenden Werdegang jedes beliebigen Kulturvolkes gelten. Freilich darf man eine solche Darstellung nie „Geschichte" nennen, und ferner soll nur auf logische Möglichkeiten hingewiesen werden, von den faktischen Schwierigkeiten dagegen, die einem solchen Unternehmen entgegenstehen, mit keinem Wort die Rede sein. Es kommt hier allein darauf an, dem Problem einer Gesetzeswissenschaft des Kulturlebens alles nur irgend Denkbare zuzugestehen, um dann, nachdem dies geschehen ist, um so sicherer zu entscheiden, ob die erstrebte Gesetzeswissenschaft in ihrer höchsten Vollendung gedacht den Ansprüchen genügen würde, die man an eine Geschichtsphilosophie als Lehre von den Prinzipien des historischen Lebens stellen muß.

Will man diese Frage beantworten, so ist zu beachten, daß die Geschichtsphilosophie, wie man ihre Aufgabe auch sonst bestimmen mag, nicht Philosophie des Objektes einer historischen Spezialuntersuchung bleiben darf, sondern Philosophie der Universalgeschichte zu werden und zugleich die Prinzipien des historischen Universums festzustellen hat. Unter dem historischen Universum aber ist, so unbestimmt dieser Begriff sein mag, das denkbar umfassendste historische Ganze, also ein seinem Begriffe nach Einmaliges und Individuelles zu verstehen, zu dem jedes

Digitized by Google

von einer historischen Spezialuntersuchung behandelte Objekt als individuelles Glied gehört, und wir werden ferner von den Prinzipien der Geschichte verlangen, daß sie Prinzipien der Einheit dieses Universums sind. Schon daraus aber folgt, daß eine Gesetzeswissenschaft als historische Prinzipienlehre nicht etwa nur vor mehr oder weniger großen Schwierigkeiten steht, sondern logisch unmöglich ist.

Man wird nicht mehr einwenden, das Wirklichkeitsganze, das die Naturwissenschaften behandeln, sei seinem Begriff nach ebenfalls etwas Einmaliges, und daher könne es, falls diese Argumentation richtig sei, auch keine Gesetze geben, die für das Wirklichkeitsganze gelten. Die generalisierenden Wissenschaften behandeln das Wirklichkeitsganze insofern überhaupt nicht, als gerade die allgemeinsten Gesetze der Physik, die von Quantitäten reden, auf ein unbegrenztes und daher quantitativ unbestimmbares All keine Anwendung gestatten, und jedenfalls haben die Gesetzeswissenschaften es niemals in der Weise mit dem Wirklichkeitsganzen zu tun, wie die Geschichtsphilosophie es mit dem historischen Universum zu tun haben muß. Sie suchen nach Gesetzen dafür nur in dem Sinn, daß sie das feststellen wollen, was für jeden beliebigen seiner begrenzten Teile gilt. Deswegen gibt es, wie wir gesehen haben, keine Naturphilosophie als besondere Gesetzeswissenschaft neben den Spezialwissenschaften von der Natur. Niemals denken diese aber daran, die Teile zugleich als Glieder des individuellen Ganzen zu betrachten, und vollends können die allgemeinen Gesetze nicht Prinzipien der individuellen Einheit dieses Ganzen bilden. Je allgemeiner sie gelten, um so mehr ist jeder Teil nur Gattungsexemplar und damit von all den Bestimmungen, die ihn zum Glied des Ganzen machen, losgelöst. Nehmen wir also an, die Soziologie hätte ihr höchstes Ziel erreicht, d. h. Gesetze für alle Teile des historischen Universums, z. B. für die Entwicklung aller Kulturvölker, gefunden, so wären die Kulturvölker dadurch für sie zu Gattungsexemplaren geworden und stünden als solche notwendig begrifflich isoliert nebeneinander. Sie könnten nicht zur Einheit des einmaligen, individuellen, historischen Universums zusammengeschlossen werden, denn als Glieder eines historischen Zusammenhangs müssen sie Individuen bleiben, und vollends wären die von der Soziologie gefundenen Gesetze nicht als Prinzipien für die Einheit der individuellen Glieder des individuellen Universums zu gebrauchen. Aus diesem Grunde hat es auch keinen Sinn, von einer „Morphologie der Weltgeschichte" zu reden, solange man darunter eine generalisierende Wissenschaft versteht. Es macht keinen Unterschied, ob man das „Allgemeine", unter das man die Geschichte bringen will, mehr nach Analogie eines physikalischen Gesetzes oder eines biologischen Naturbegriffes auffaßt. Jede generalisierende Darstellung des seinem Begriff nach einmaligen, individuellen geschichtlichen Universums ist logisch unmöglich.

Der Begriff des Gesetzes als eines Prinzips des historischen Universums ist demnach für die Geschichtsphilosophie ebenso widersinnig wie der Begriff des historischen Gesetzes als Ziel einer empirischen Geschichtswissenschaft. Gewiß geht die Geschichtsphilosophie auf das „Allgemeine", aber nur insofern, als sie es mit dem historischen Universum zu tun hat, und deswegen bleibt auch ihr Objekt stets ein einmaliger und individueller Entwicklungsgang, der aus Individuen als seinen Gliedern besteht. Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft fallen unter allen Umständen logisch auseinander, weshalb jeder Versuch, die Geschichtsentwicklung in ihrem Verlauf voraus zu bestimmen, ein in sich unmögliches Unternehmen bedeutet. So ergibt sich: die Soziologie als Gesetzeswissenschaft kann, so wertvoll sie als Spezialwissenschaft sein mag, der Geschichte wohl Hilfsbegriffe bei der Erforschung

Digitized by Google

kausaler Zusammenhänge liefern, darf aber niemals an die Stelle der Geschichtsphilosophie als der Wissenschaft von den historischen Prinzipien treten.

Doch gerade weil die Ablehnung einer Geschichtsphilosophie als Gesetzeswissenschaft sich als notwendige Folge der Einsicht in das logische Wesen der Geschichte ergibt, scheint damit vielleicht zu v i e l bewiesen. Mögen nämlich auch alle soziologischen Theorien, die Geschichtsphilosophie sein wollen, inhaltlich falsch sein, so gibt es doch tatsächlich Versuche, Gesetze für das einmalige Ganze der historischen Entwicklung aufzustellen, und diese wären formal unmöglich, falls der Begriff der Gesetzeswissenschaft als Geschichtsphilosophie einen logischen Widerspruch enthielte. Das ist richtig, und deshalb muß noch gezeigt werden, daß, wo Prinzipien des historischen Geschehens in Form von Gesetzen aufgestellt zu sein scheinen, tatsächlich nicht einmal in formaler Hinsicht Gesetze im Sinn von Naturgesetzen gebildet worden sind. Zugleich wird sich dadurch, daß wir einsehen, was hier in Wahrheit vorliegt, eine Antwort auf die Frage ergeben, was allein als Prinzip des historischen Lebens bezeichnet werden darf.

Für fast alle Versuche, das Naturgesetz des historischen Universums zu finden, ist es charakteristisch, daß ihr Gesetz zugleich die Formel für den Fortschritt der Geschichte enthalten soll, und damit ist eigentlich bereits das Wesentliche klargestellt. Man versteht, wie verlockend es sein muß, mit einem Schlage Naturgesetze, Entwicklungsgesetze und Fortschrittsgesetze zu erfassen, wie z. B. Comte dies mit seinem Gesetz von den drei Stadien: dem theologischen, dem metaphysischen und dem positiven, getan zu haben glaubte, und wie großer Beliebtheit sich darum diese Art von Soziologie, die so viel zu leisten verspricht, noch heute erfreut. Wo solche Versuche mit einigem „Geist" unternommen werden, können sie immer auf das Interesse weiter Kreise rechnen. Man versteht aber zugleich, sobald man über das logische Wesen der Geschichte sich Klarheit verschafft hat, daß Versprechungen, wie diese Soziologie sie macht, nie erfüllt werden können. Erstens sind nämlich Fortschritt oder Rückschritt Wertbegriffe, genauer Begriffe von Wertsteigerungen oder Wertverminderungen, und von Fortschritt kann man daher nur dann reden, wenn man einen Wertmaßstab besitzt. Zweitens ist der Fortschritt das Entstehen von etwas Neuem, in seiner Individualität noch nicht Dagewesenem. Beides verkennt die Soziologie, die Geschichtsphilosophie sein will. Der Begriff eines Wertmaßstabes als Begriff dessen, was sein soll, kann niemals mit einem Gesetzesbegriff zusammenfallen, der das enthält, was überall und immer ist oder sein muß, und was daher zu fordern keinen Sinn hat. Nur wegen der Vieldeutigkeit des Wortes „Gesetz" kann man von einem Fortschrittsgesetz reden. Ferner geht das Entstehen des Neuen, noch nicht Dagewesenen in kein Gesetz ein, denn ein Gesetz enthält nur das, was sich beliebig oft wiederholt. Versteht man daher unter Fortschritt erstens das Entstehen von etwas Neuem und zweitens eine Wertsteigerung, und versteht man unter Gesetz ein Naturgesetz, so ist der Begriff des „Fortschrittsgesetzes" zweifach widersinnig. Wo durch ein „Gesetz" das historische Universum zur Einheit zusammengefaßt, mit Rücksicht auf das Entstehen des Neuen gegliedert und als Fortschritt bezeichnet wird, kann das Gesetz niemals ein Naturgesetz sein. Comtes „Gesetz" ist denn auch tatsächlich eine W e r t formel. Das „Positive" galt ihm als das, was sein soll, als das absolute Ideal. Von hier aus betrachtete er die Entwicklung der Menschheit und stellte fest, was ihre verschiedenen Stadien Neues und Wertvolles für die Realisierung seines Ideals bedeuten. Das vermag eine Gesetzeswissenschaft, welche ihre Objekte von allen Wertver-

Digitized by Google

knüpfungen loslösen und als gleichgültige Gattungsexemplare betrachten will, niemals zu leisten.

Der Nachweis, daß die angeblichen historischen Gesetze Wertformeln sind, hat uns zugleich den Weg gezeigt, auf dem tatsächlich die Prinzipien des historischen Geschehens gesucht werden müssen, und wieder ist es die Einsicht in das logische Wesen der Geschichtswissenschaft, die hier entscheidet. Das historische Universum ist nichts anderes als das denkbar umfassendste, individualisierend aufgefaßte historische Ganze, und weil die Wertbeziehung die conditio sine qua non einer individualisierenden Auffassung überhaupt ist, so können es auch nur Wertbegriffe sein, die den Begriff des historischen Universums konstituieren. Das allein aber, was diese Arbeit leistet und es möglich macht, die verschiedenen Teile des historischen Universums als individuelle Glieder zur Einheit eines historischen Ganzen zusammenzufügen, verdient den Namen eines „historischen Prinzips", und deswegen wird die Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft, falls sie überhaupt eine Aufgabe haben soll, notwendig zur Lehre von den Werten, an denen die Einheit und Gliederung des historischen Universums hängt.

Mit Rücksicht auf diese Werte kann dann auch der einheitliche „Sinn" der geschichtlichen Gesamtentwicklung gedeutet werden. Sinndeutung ist tatsächlich immer das gewesen, was man in der Geschichtsphilosophie erstrebte, wo man nach „Gesetzen" suchen zu müssen glaubte, weil man Gesetz und Wert, Müssen und Sollen, reales Sein und irreal geltenden Sinn nicht unterschied und sich nicht darüber klar war, daß das, was man nicht auf Werte beziehen kann, absolut sinnlos wird. Auf eine Deutung des Sinnes der Geschichte wollte selbst der Naturalismus in Form der Soziologie nicht verzichten, und das ist begreiflich. Alles Kulturleben ist geschichtliches Leben. Die Kulturmenschen, zu denen auch die Naturalisten und Soziologen gehören, können es als Kulturmenschen nicht unterlassen, sich über den Sinn der Kultur und damit über den Sinn der Geschichte Rechenschaft zu geben. So entsteht eine Aufgabe, welche weder der Naturalismus, der die Wirklichkeit von allen Wertverbindungen loslöst, noch die Geschichtswissenschaft, die den geschichtlichen Verlauf nur wertbeziehend darstellt, ohne nach den Werten selbst in ihrer Geltung zu fragen, in Angriff zu nehmen vermag, und daher muß man ihre Lösung von der Geschichtsphilosophie als der Lehre von den Prinzipien des historischen Geschehens erwarten.

Stellt man ihr aber diese Aufgabe, so ist zugleich ihr Verhältnis zur Philosophie der Werte klar. Der Historiker hat als Spezialforscher keine Veranlassung, über die seine Auswahl leitenden Werte oder gar über ihren systematischen Zusammenhang zu reflektieren. Der Geschichtsphilosoph dagegen kann sich einer solchen Besinnung nicht entziehen. Indem er sie versucht, setzt er seine Arbeit in Verbindung mit den allgemeinen Aufgaben einer Philosophie der Werte überhaupt. Nur durch ein Wertverständnis vermag er die historischen Prinzipien zu finden, und die systematische Durchführung dieses Unternehmens führt ihn auf ein System aller geltenden Werte, von welchem als dem spezifisch philosophischen Gegenstand noch ausführlich zu reden sein wird. So kommt die Geschichtsphilosophie als Wissenschaft von den historischen Prinzipien in ein anderes Verhältnis zur allgemeinen Philosophie, als die Wissenschaft von den Prinzipien der Natur es besitzt.

Denken wir uns aber die Aufgabe der Geschichtsphilosophie als Prinzipienwissenschaft gelöst, dann läßt sich endlich auch das Problem der dritten Disziplin bestimmen, die wir als geschichtsphilosophisch bezeichnet haben. Sie will im Gegen-

Digitized by Google

satz zu den historischen Spezialwissenschaften eine „allgemeine Geschichte" geben, d. h. die historische „Welt" oder das historische Universum selbst darstellen. Ihre Aufgabe wird nicht darin bestehen, lediglich die spezialwissenschaftlichen Untersuchungen zu einem Ganzen zusammenzufassen und dann, falls auf diesem Wege ein geschlossenes Ganzes nicht zu gewinnen sein sollte, die Lücken, welche die spezialwissenschaftliche Forschung in der Universalgeschichte noch läßt, mit mehr oder weniger hypothetischen Gebilden auszufüllen. Solche Geschichtsphilosophie wäre schon deswegen zum mindesten überflüssig, weil von den Historikern selbst Universalgeschichte getrieben wird. So gewiß die Philosophie überhaupt, nachdem jedes besondere Gebiet der Wirklichkeit von einer Spezialwissenschaft für sich in Anspruch genommen ist, als Wissenschaft vom realen Sein keine selbständige Aufgabe mehr hat, die sich auf die empirische Realität bezieht, so gewiß kann eine Gesamterkenntnis des geschichtlichen Ganzen, die sich dadurch allein von den spezialwissenschaftlichen Untersuchungen unterscheidet, daß sie sich nicht auf einen Teil beschränkt, keine Aufgabe der Geschichtsphilosophie mehr sein. Nicht bloß die Darstellung geschichtlicher Sondergebiete, sondern auch die Universalgeschichte muß als historische Wissenschaft ausschließlich den hier allein kompetenten Historikern überlassen bleiben, ebenso wie über das reale Sein der Natur im allgemeinen wie im besonderen lediglich die Männer der empirischen Naturforschung wissenschaftlich etwas feststellen werden. Die Philosophie würde sich lächerlich machen, falls sie glaubte, dabei mehr als jene leisten zu können.

Aber damit ist die Frage nach einer philosophischen Behandlung des von der Gesamtheit der empirischen Geschichtswissenschaften dargestellten Stoffes noch nicht entschieden. Auch wenn nicht allein die formalen Prinzipien, sondern zugleich die inhaltlichen Bestimmungen des historischen Ganzen in Betracht kommen, hat die Philosophie eine Aufgabe, die von keiner empirischen Geschichtswissenschaft in Angriff genommen werden kann, und wieder vermag der Umstand, daß Universalgeschichte von Historikern rein historisch getrieben wird, zur Bestimmung dieser philosophischen Aufgabe zu dienen. Versuchen wir daher, auf Grund der Einsicht in das logische Wesen der Geschichtswissenschaft zunächst den Begriff einer rein historischen Darstellung der Universalgeschichte klarzumachen und dann zu sehen, welche Fragen, die ein Historiker als Historiker nicht beantwortet, für die Philosophie übrig bleiben.

Die „Weltgeschichte", wie z. B. Ranke sie geschrieben hat, unterscheidet sich der Art nach nicht von seiner Darstellung besonderer Objekte, und so hat ihr Verfasser es gewollt. Er war, wie Alfred Dove berichtet, der Ueberzeugung, daß „zuletzt doch nichts weiter geschrieben werden könne als Universalgeschichte", und jedenfalls ist ihm die „Weltgeschichte" aus seiner spezialwissenschaftlichen Arbeit ohne Hinzufügung eines neuen Prinzips herausgewachsen. Wichtig ist dabei vor allem, zu sehen, was Ranke als Historiker unter der historischen „Welt", d. h. unter seinem letzten Ganzen versteht. Er sagt: der Drang nach Erkenntnis werde von der Ueberzeugung, daß nichts Menschliches ihm fern und fremd sei, zur Umfassung des ganzen Kreises aller Jahrhunderte und Reiche fortgerissen. Aber tatsächlich ist er weit davon entfernt, alle Jahrhunderte und alle Reiche in seiner Weltgeschichte zu behandeln, und er würde dies auch dann nicht getan haben, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sein Werk zum Abschluß zu bringen. Bemerkt er doch einmal, als er davon spricht, es sei nicht der Beruf Alexanders gewesen, Indien zu durchziehen und die Osthälfte Asiens zu entdecken, diese sei „noch lange Jahrhunderte hindurch nicht

Digitized by Google

in den Kreis der Weltgeschichte gezogen worden". Rankes „Universum" ist also nur als Teil der uns bekannten Geschichte der Menschheit zu bestimmen, nicht als das letzte umfassende historische Ganze. Es ist kein „Universum" in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, ja Rankes Forderung einer universalgeschichtlichen Behandlung des historischen Stoffes besteht im wesentlichen darin, daß er sich nicht auf ein einzelnes Volk beschränken, sondern den Zusammenhängen nachgehen will, welche die verschiedenen Völker eines bestimmten Kulturkreises miteinander verknüpfen. Eine begriffliche Feststellung des historischen Universums oder gar die Ordnung seiner verschiedenen Teile zu einem systematisch geschlossenen Ganzen hat Ranke aber nicht nur tatsächlich nicht versucht, sondern er konnte es auch nicht, wenn er Historiker bleiben wollte. Die empirische Geschichte ist niemals zu einer systematischen Wissenschaft zu machen, d. h. sie kann nicht nur nicht nach einem System von allgemeinen Begriffen streben, sondern auch ein System in dem Sinne nicht geben wollen, daß darunter ein Gefüge von individuellen Reihen zu verstehen ist, die sich als Glieder eines individuellen Ganzen zusammenschließen. Erstens nämlich ist ein solches individualisierendes System nur mit Hilfe eines Systems von allgemeinen Kulturwerten möglich, dessen Aufstellung dem Historiker ganz fernliegt, und zweitens muß sich der „historische Sinn" nicht allein gegen historische Gesetze, sondern auch gegen jede andere Art von Systematik sträuben. Sie würde ihn der Freiheit und Weite des Betrachtens berauben, deren er zur unbefangenen Auffassung jedes geschichtlichen Ereignisses in seiner Eigenart bedarf. Alle Historiker werden daher, selbst wenn sie Universalgeschichte schreiben und dabei Historiker bleiben wollen, im Prinzip nicht anders als Ranke, also unsystematisch verfahren.

Der unvermeidliche „Mangel" jeder rein historischen Darstellung der Universalgeschichte, der selbstverständlich unter historischen Gesichtspunkten kein Mangel ist, weist zugleich auf die Aufgaben einer philosophischen Behandlung des historischen Universums hin. Im Gegensatz zur Geschichte wird die Philosophie das Streben nach Systematisierung niemals aufgeben. Selbstverständlich hat sie sich, soweit historische Tatsachen für sie in Frage kommen, auf die empirische Geschichtswissenschaft zu stützen und sich ihrer Autorität bedingungslos zu unterwerfen. Im übrigen kann sie jedoch in allen rein historischen Darstellungen mit Einschluß der umfassendsten lediglich Material sehen, das sie in ihrer Weise systematisch gestaltet. Sie vermag das freilich nur, wenn sie als Prinzipienwissenschaft ihre Aufgabe mehr oder weniger gelöst hat, und das ist allein im Zusammenhang mit einer Philosophie der Werte möglich. Hat sie aber auch nur den Ansatz zu einem System der Kulturwerte gewonnen, dann kann sie zugleich den Inhalt der Universalgeschichte so auffassen, daß dadurch zwar kein System allgemeiner Begriffe wie in einer generalisierenden Wissenschaft, wohl aber eine systematische Abgrenzung und Gliederung des historischen Universums entsteht. Das ist jetzt leicht einzusehen.

Was die Abgrenzung betrifft, so fällt unter den Begriff des letzten historischen Ganzen alles, was mit Rücksicht auf das System der Werte durch seine Individualität wesentlich wird. Freilich stellt das so entstandene historische Universum wieder nur eine „Idee" dar, d. h. es ist ebenso wie das System der Kulturwerte selbst inhaltlich niemals abgeschlossen. Aber dieser Umstand hebt die Selbständigkeit seiner systematischen geschichtsphilosophischen Behandlung nicht auf. Ja, die Beziehung auf das Wertsystem ermöglicht zugleich die Gliederung des Ganzen. Es lassen sich bestimmte Teile als „Epochen" oder „Perioden" gegeneinander abheben und so ordnen, daß der „Sinn" der Geschichte nicht in einer abstrakten Wertformel,

Digitized by Google

sondern in der inhaltlichen Darstellung der Entwicklung selbst seinen Ausdruck findet. In einer solchen Geschichtsphilosophie vollzieht sich die Auswahl des Wesentlichen anders als in den empirischen Geschichtswissenschaften. Sobald nicht allein dieser oder jener besondere Kulturwert, sondern das System aller Werte dafür in Betracht kommt, wird die Fülle des historischen Details zurücktreten und nur noch von den „großen" Epochen und Perioden die Rede sein.

Wir kommen damit zu dem Gedanken an eine Wissenschaft von eigenartiger logischer Struktur. Sie verfährt trotz ihres systematischen Charakters nicht generalisierend, d. h. sie strebt nicht nach einem System von mehr oder weniger allgemeinen Begriffen, da sie es ja stets mit geschichtlichem Kulturleben zu tun hat. Sie sucht vielmehr individualisierend die Begriffe von historischen Teilindividualitäten zur Einheit eines Begriffs der historischen Universalindividualität zusammenzufügen. Das Naturganze läßt sich niemals in dieser Weise als Individuum auffassen. Es ist seinem Begriff nach endlos, und steht unter dem Gesichtspunkt, daß das Wirkliche nach allgemeinen Gesetzen verläuft. So wird jedes noch so große Ganze zum Gattungsexemplar. Dagegen enthält der Begriff eines historischen Universalindividuums keinen Widerspruch. Das Wertsystem gibt die Möglichkeit der systematischen Abgrenzung, und die Beziehung auf das Wertsystem gestattet die individualisierende Darstellung.

Diese Andeutungen sollen nur zeigen, welche Aufgabe für die Philosophie der Geschichte außerhalb der empirischen Geschichtswissenschaften entsteht, sobald sie ein System der Werte als Idee voraussetzen darf. Ein Hinweis auf die inhaltliche Ausführung wäre erst im Zusammenhang mit dem System der Philosophie einerseits und mit den Resultaten der historischen Wissenschaften andererseits möglich. Hier genügt es, wenn die Geschichtsphilosophie auch als „Weltgeschichte" ihren Platz im Ganzen des Systems erhält.

Damit die Darstellung jedoch nicht allzu schematisch bleibt, blicken wir noch kurz auf die Vergangenheit unserer Disziplin. Eine Vergleichung der früher aufgestellten Begriffe des historischen Universums und der sich daraus ergebenden philosophischen Universalgeschichte mit ihrer wissenschaftlich haltbaren Gestaltung kann ebenfalls zur Klärung der Probleme dienen und wird zugleich unsere Erörterungen über das Verhältnis der Philosophie zur realen Welt abschließen. Das Anknüpfen an die Vergangenheit ist auch deswegen von Bedeutung, weil wir es hier mit der Gestalt der Probleme zu tun haben, in der die Philosophie der Geschichte die Menschen am frühesten und am meisten beschäftigt hat, und weil deshalb sich zeigen muß, wie wenig willkürlich unsere Bestimmung der Geschichtsphilosophie ist. Wir kommen dabei auf das Problem hinaus, das stets als Hauptproblem der Geschichtsphilosophie gegolten hat. Der Begriff der Philosophie als Wertlehre schließt also, wenn man ihn richtig versteht, keine der traditionellen Fragen aus, die nach Aufteilung des Realen an die Einzelwissenschaften noch von der Philosophie gestellt werden können.

Drei Epochen sind in der Geschichte der Geschichtsphilosophie zu unterscheiden. Schon oft hat man hervorgehoben, daß wenn auch nicht der Begriff der Geschichte überhaupt, so doch der des historischen Universums den Griechen fremd war, und daß erst durch das Christentum der Gedanke an eine Weltgeschichte möglich wurde. Entscheidend ist dabei die Vorstellung von der Einheit des Menschengeschlechts. Sie erscheint der Hauptsache nach hergestellt durch die Beziehung der verschiedenen Teile der Menschheit auf Gott. Alle Völker sollen Gott suchen. Das macht das Menschengeschlecht in seiner einmaligen Entwicklung zur Idee eines geschlossenen Ganzen. Gott hat die Welt und den Menschen geschaffen, und zwar stammen alle

Digitized by Google

Menschen von einem Paare ab. So beginnt die Weltgeschichte an einem bestimmten Zeitpunkt, und mit dem Weltgericht geht sie zu Ende. Dieses entscheidet, wie weit die Entwicklung ihre Aufgabe erfüllt, ihren Sinn zum Ausdruck gebracht hat. Sündenfall und Erlösung sind es, welche die Epochen des Verlaufs so gliedern, daß ein Reich von Entwicklungsstufen entsteht. Es ist klar, wie sich auf dieser Grundlage eine Universalgeschichte darstellen läßt, in der jedes reale Ereignis, das mit Rücksicht auf den Sinn der Geschichte bedeutsam ist, zum Glied des Ganzen, zur Entwicklungsstufe eines einheitlichen individuellen Zusammenhangs wird. Die Philosophie der Geschichte ist hier die umfassendste Philosophie der realen Welt überhaupt.

Ebenso muß klar sein, daß diese Art der Geschichtsphilosophie endgültig der Vergangenheit angehört, und zwar aus denselben Gründen, die wir aus der Erörterung des mittelalterlichen Wirklichkeitsbildes bereits kennen. Wert und Wirklichkeit sind hier nicht voneinander getrennt. Das Reale hat sich zum Symbol des Geltenden gestaltet, so daß mit der Aenderung des Wirklichkeitsbildes zugleich seine Wertbedeutung ins Schwanken kommt. Anfangs mochte man sich in der christlichen Philosophie um die Probleme der äußeren Welt wenig kümmern, aber allmählich verbanden sich die religiösen Vorstellungen auf das innigste mit einem bestimmten, im wesentlichen der Antike entnommenen Bilde vom Kosmos. Unter solchen Voraussetzungen konnte man von einer „Weltgeschichte" im strengen Sinn des Wortes sprechen, und in dem genau bezeichneten Rahmen des angedeuteten Wirklichkeitsbildes ließ sich auch ein anschauliches Bild der Weltgeschichte entwerfen. Während der Blick der griechischen Denker entweder auf dem ewigen Rhythmus des Geschehens ruhte oder sich einem Reich übernatürlicher, aber ebenfalls ungeschichtlicher, zeitloser, überindividueller Formen zugewendet hatte, sah man nun in dem einmaligen, auf Gott bezogenen geschichtlichen Werdegang der realen Welt ihr eigentliches Wesen. Trotz dieser Verwebung von Geltung und Realität zeigt der Begriff und die Gliederung des historischen Universums dieselbe Struktur wie der vorher erörterte Begriff des letzten historischen Ganzen, denn seine Grundprinzipien sind Werte. Das macht schon der Hinweis auf den religionsphilosophischen Charakter klar. Gott ist der absolute Wert, auf den alles bezogen wird.

Die moderne Wissenschaft mußte diese Art der Geschichtsphilosophie zerstören. Besonders an der Lehre von der Unendlichkeit der Welt scheiterte jeder Gedanke an eine Weltgeschichte im strengen Sinn des Wortes. Von dem zeitlich und räumlich Grenzenlosen gibt es nur noch Gesetzeswissenschaft, und auch diese allein in dem Sinn, daß die Gesetze für jeden beliebigen Teil gelten. Der Ausdruck „Weltgeschichte" verliert so für alle Zeiten seine eigentliche Bedeutung. Damit wird zugleich der Begriff eines letzten historischen Ganzen überhaupt zum Problem, und es scheint sich zunächst kein Weg zur Lösung zu bieten. Auch die Geschichte der menschlichen Welt ist nicht mehr in ihrer Individualität notwendig auf den absoluten Wert bezogen oder gar eine an ihm zu messende Einheit. Ihr Schauplatz, die Erde, hat im unendlichen All ihre Bedeutung verloren. Sie ist zum gleichgültigen Gattungsexemplar geworden, und ebenso gleichgültig wird unter gesetzeswissenschaftlichen Perspektiven alles Einmalige und Besondere, das sich auf ihr abspielt. Das ist die zweite Epoche der Geschichtsphilosophie, wenn man hier noch von einer solchen Wissenschaft reden will. Sie vermag keine positiven philosophischen Prinzipien für eine geschichtliche Deutung des Realen zu liefern. Trägt die erste einen dogmatischen Charakter, so zeigt sie ein skeptisches Gepräge.

Der kritische Subjektivismus hat auch hier einen entscheidenden Umschwung

Digitized by Google

gebracht. Wird er als Wertlehre verstanden, so vermag er das Subjekt wieder in den „Mittelpunkt" der Welt zu stellen, ohne dabei die Resultate der modernen Wissenschaft von der Natur und der Geschichte irgendwie anzutasten. Nicht räumlich, aber in einer für die Probleme der Geschichtsphilosophie viel bedeutsameren Weise „dreht" sich jetzt alles wieder um das Subjekt. Die Natur ist nicht die absolute Wirklichkeit, sondern ihrem allgemeinen Wesen nach durch subjektive Auffassungsformen bestimmt, und gerade die „unendliche" Welt ist nichts anderes als „Idee" des Subjekts, d. h. eine ihm notwendig gestellte und zugleich unlösbare Aufgabe. Durch diesen „Subjektivismus" sind die Fundamente der empirischen Naturwissenschaft nicht etwa in Frage gestellt, sondern nur noch mehr befestigt. Dagegen erweisen sich die Fundamente des Naturalismus als Weltanschauung, der jeden Sinn des Historischen leugnet, als völlig untergraben, und die Zerstörungsarbeit, welche diese Hindernisse für die Auffassung des realen Seins als Geschichte hinwegräumt, wird dadurch um so bedeutsamer, daß die Philosophie sich zur Wertlehre gestaltet. Damit ist der positive kritische Standpunkt gegenüber der Geschichte im Prinzip gewonnen und die dritte Epoche der Geschichtsphilosophie eingeleitet. Nachdem Wirklichkeit und Wert begrifflich voneinander getrennt sind, bekommt es wieder einen Sinn, vom System der Werte aus die reale Vergangenheit zu betrachten und mit Rücksicht auf die durch sie vollzogene Verwirklichung der Werte in Gütern zu gliedern. Zugleich ist das die einzige Möglichkeit, die bleibt, um das Wirklichkeitsganze als individuelles Ganzes unter Begriffe zu bringen.

Damit können wir die Betrachtungen über das Verhältnis der Philosophie zur Realität abschließen. Es hat sich überall gezeigt, warum reine Wirklichkeitsprobleme nach Aufteilung des realen Seins an die Einzelwissenschaften für unsere Wissenschaft nicht mehr übrigbleiben. Daß der Gegenstand der Philosophie nicht das Reale oder Wirkliche ist, klingt gewiß anstößig. Aber es klingt nur so. Man braucht das Letzte oder Höchste nicht das Wirkliche zu nennen. Man sollte vielmehr an dem Begriff des Wirklichen festhalten, von dem jeder ausgeht: wirklich oder real ist die Welt der aufeinander wirkenden Sachen in Raum und Zeit. Da haben die Worte einen unzweideutigen Sinn. Wirklich ist das Wirkende. Real sind die Sachen oder Dinge. Will man noch eine andere „Wirklichkeit" annehmen, so muß man das erst begründen. Zunächst bleibt sie völlig problematisch. Gibt es Wirkliches, das nicht wirkt, Reales, das keine Sache ist? Die uns bekannte Wirklichkeit der wirkenden Dinge ist restlos an die Spezialdisziplinen aufgeteilt, und nur Teilprobleme des Wirklichen haben sich als reine Wirklichkeitsprobleme erwiesen. Insofern behält es keinen Sinn mehr, das bloß Wirkliche oder Reale zum Gegenstand der Philosophie als der universalen Wissenschaft zu machen. Erst wenn man mit dem Realen einen Wert verknüpft, es z. B. das Höchste nennt, erreicht man das philosophische Gebiet. Auch abgesehen davon sahen wir: sobald die Untersuchung universal wird, d. h. wo das Ganze der Realität in Betracht kommt, werden Wertgeltungen maßgebend, und zwar ließ sich das nicht nur für das absolute Ganze, sondern auch für die verschiedenen relativen Ganzheiten des Wirklichen nachweisen. Die „Materie" und die „Seele" sind zu verstehen als Aufgaben, an denen die Einzelwissenschaften dauernd zu arbeiten haben. Ihre philosophischen Begriffe können daher nur theoretische Wertbegriffe sein. Dasselbe gilt von der „Natur", und für die „Geschichte" ist vollends klar: ihre Totalität erfassen wir nur mit Hilfe geltender Werte. So weist die Behandlung jedes philosophischen Wirklichkeitsproblems auf Geltungsprobleme und schließlich auf ein System der Werte hin.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Das dritte Reich.

I.

Das Problem der Welteinheit und der Monismus.

Bevor wir die Philosophie als Wert- oder Vollendungslehre weiter führen, d. h. die Prinzipien entwickeln, mit denen sie sich über alle Wertgebiete ausbreitet und das Wert-Universum systematisch gliedert, wenden wir uns der letzten Frage zu, die mit Rücksicht auf den allgemeinen oder ungegliederten Begriff des Weltalls noch zu beantworten ist.

Bisher wurde die Stellung unserer Wissenschaft zu den Gebieten des Realen und des Geltenden gesondert behandelt, soweit das möglich war. Doch dürfen wir uns nicht darauf beschränken, das Wirkliche als die eine Seite der Welt herauszuheben, um dann zu zeigen, daß die Werte als deren andere Seite nicht auf ein reales Sein zurückzuführen sind. Wir müssen auch nach dem Verhältnis der beiden Reiche zueinander fragen und verstehen, was sie verbindet. Zur Thesis und Heterothesis gehört die Synthesis. Wir können das Eine und das Andere nicht denken, ohne sie in Beziehung zueinander zu denken. Das sahen wir schon bei der Entwicklung des Begriffs vom theoretischen Gegenstand überhaupt. Dasselbe muß auch für den Begriff vom Weltall gelten. Das letzte allgemeine Problem der Philosophie ist demnach die Einheit von Wert und Wirklichkeit. Die Aufgabe ihrer Verbindung erwächst ebenso daraus, daß die Philosophie Weltanschauungslehre sein, d. h. wissenschaftliche Klarheit über den Sinn des Lebens geben will. Aus dem Wertverständnis allein kann solche Klarheit nicht entstehen. Es gilt, die von den realen Gütern abgelösten Werte zum wirklichen Leben wieder in Beziehung zu setzen und auch insofern eine Einheit herzustellen.

Bevor wir jedoch fragen, wie wir diese Einheit zu denken haben, stellen wir fest, was jetzt unter „Einheit" zu verstehen ist. Das in der Philosophie so oft gebrauchte Wort besitzt mehrere Bedeutungen. Auf zwei von ihnen wiesen wir bereits hin, als wir vom theoretischen Gegenstand überhaupt sprachen. Die Einheit der Identität ist eine andere als die synthetische Einheit einer Mannigfaltigkeit. Aber mit dieser Trennung wird die Vielheit der Einheitsbegriffe nicht erschöpft. Wir sprechen von einer Einzahl im Gegensatz zur Mehrzahl, und es läßt sich zeigen, daß wir dabei mehr denken, als in den Begriffen der Einheit des

Digitized by Google

Einen und des Andern. Eine ausführliche Erörterung jedoch ist in diesem Zusammenhang nicht notwendig [1]). Es genügt, wenn wir hervorheben, daß es mehrere Einzahlen gibt, die man einander gleichsetzt und zu einander addiert, und daß diese Denkoperationen quantitative Bestimmungen voraussetzen, welche in den Begriffen der Identität und der synthetischen Einheit fehlen. Im übrigen wird die Eins hier insofern wichtig, als ihr Begriff auf die Welt in ihrer Totalität angewendet werden kann, ja, wie es scheint, angewendet werden muß, falls wir von einem Ganzen, das alles umfaßt, reden wollen. Es gibt nur eine vollendliche Totalität. Von zwei oder drei „Welten" zu sprechen, hat dann allein einen Sinn, wenn „Welt" noch nicht das Weltall bedeutet. Zugleich zeigt dieser Umstand, daß die Einmaligkeit der Welt sich von der der Einzahl unterscheidet, denn sie schließt die Mehrzahl aus, während die Zahl Eins mehrere Male vorkommt. Wir reden vom Weltall als von einem einzigen Gegenstand, wie wir auch von dem Ganzen der Realität sagen, daß es notwendig einzig sei. So scheint die Einheit der Einzigkeit mit der Zusammengehörigkeit von Einzahl und Mehrzahl unvereinbar, und man muß fragen, ob das Wort einzig in Wahrheit dasselbe wie nur einmal vorhanden im Sinne einer Zahl bedeutet.

Doch genügt es an dieser Stelle, wenn wir sagen: das All gibt es zwar in irgendeiner Weise als einzig, aber der Versuch, die Zahl Eins darauf anzuwenden, bekommt, wie z. B. bei den logischen Formen, die ebenfalls nicht mehrfach vorhanden sind, lediglich insofern einen Sinn, als er die Abwehr der Mehrzahl meint. Mit der Einzahl hat die Einzigkeit der Welt sonst nichts zu tun, da Zahlen stets ein Wieviel bestimmen, also Quanten sind. Das Ganze der Welt läßt sich niemals als Quantum verstehen. Das Einzige hat ferner keine Stelle in der Zahlenreihe, und ebensowenig gibt es etwas, dem es wie eine Zahl gleichgesetzt werden könnte. Es fehlen ihm also gerade die Elemente, die unentbehrlich für den Begriff der Einzahl sind. Dieser Begriff scheidet bei der Frage nach der Welteinheit aus.

Andererseits ist die Einzigkeit der Welt mit keiner Vielheit innerhalb ihrer unverträglich. Daß alles, was es gibt, zusammen ein Ganzes ausmacht, ist richtig, bleibt aber für die Bestimmung des Begriffes vom Weltall ohne jede „monistische" Konsequenz. Wer den Pluralismus bekämpft, stellt sich die Aufgabe, die Welt nicht nur als einzig, sondern in ihrem Wesen auch als unterschiedslos zu denken und so das Andere „aus der Welt zu schaffen". Es ist klar, daß eine Einheit, die alle Unterschiede aufhebt, bei unserer Problemstellung nicht mehr in Frage kommt. Ohne daß wir dem Weltinhalt eine Form zusprechen, also ohne das Eine und das Andere, könnten wir die Welt nicht als Gegenstand denken. Wir haben es lediglich mit der Einheit von Wert und Wirklichkeit zu tun, und dabei scheidet von den Einheitsbegriffen, die zum Problem werden, nicht allein die Einzigkeit und die numerische Einheit aus, sondern auch die synthetische Einheit der Mannigfaltigkeit. Diese besitzen wir nämlich bereits, sobald wir vom Geltenden und Wirklichen sprechen. Wir haben dann die beiden Gebiete durch „und" verbunden. Da diese Einheit aber nicht allein verbindet, sondern auch trennt, ja als Einheit des Bandes stets Getrenntes voraussetzt, das miteinander verbunden ist, kann nur noch die Frage gestellt werden, ob eine andere Einheit als die der Synthesis des „und" sich für das Geltende und das Wirkliche denken läßt. Sie scheint dann die Einheit der Identität oder Unterschiedslosigkeit sein zu müssen. Auch abge-

1) Ich habe sie in meiner Abhandlung: Das Eine, die Einheit und die Eins (Logos, Bd. II S. 26 ff.) gegeben und weise nur darauf hin.

Digitized by Google

sehen davon, daß noch eine andere Einheit nicht mehr übrig bleibt, ist in der Tat überall, wo man nach einer Einheit von Wert und Realität fragt, gemeint: sie sollen so gedacht werden, daß sie nicht mehr das Eine und das Andere sind, sondern in ihrem wahren Wesen erkannt als Dasselbe, Unterschiedslose sich darstellen.

In einer Zurückführung des Mannigfaltigen auf das Identische sieht man auch sonst in der Wissenschaft einen Erkenntnisfortschritt. Licht und Elektrizität z. B. sind voneinander verschieden, solange man ihre „Erscheinung" in Betracht zieht. Die Physik dagegen hat erkannt, sagt man, daß beide „im Grunde" dasselbe sind. Dementsprechend fragen wir auch hier: besteht die Verschiedenheit von real Seiendem und irreal Geltendem lediglich für die Welt der Erscheinung? Sind die beiden Reiche im Wesen dasselbe, d. h. lassen sie sich unter einen Begriff bringen, der ihre Identität ausdrückt? Zwar werden wir nicht mehr versuchen, das Geltende mit dem Realen zusammenfallen zu lassen, das wir in der Sinnenwelt vorfinden und dann entweder als physisch oder als psychisch bezeichnen, und ebensowenig können wir daran denken, umgekehrt das physische oder das psychische Sein in Geltendes aufzulösen, denn von dem Geltenden und diesem Realen haben wir gezeigt, daß sie zwar unter den Begriff des Etwas oder „des Seienden" zu bringen sind, daß dies identische Moment in ihnen aber nur insofern steckt, als sie Gegenstände des Denkens überhaupt sind. Damit kämen wir also zu keiner Erkenntnis der Welteinheit, die uns mehr sagt, als wir schon wissen. Es wird Inhalt überhaupt als „ein" Inhalt gedacht ohne besondere Form. Trotzdem scheint es notwendig, die bisher getrennten Gebiete so miteinander zu verbinden, daß sie als die lediglich in der Erscheinung verschiedenen Seiten desselben Wesens begriffen werden. Zu diesem Zweck ist die Annahme eines neuen, dritten Reiches zu machen.

Kurz, das ist unser Welteinheitsproblem: läßt sich die bloß synthetische Einheit der Mannigfaltigkeit von Realem und Geltendem in die Einheit der Identität verwandeln? Oder um ausdrücklich hervorzuheben, daß wir nicht jedes Andere wegdenken wollen: ist der gesamte Inhalt der Welt so unter dieselbe Form zu bringen, daß dabei der Unterschied von Wert und Wirklichkeit, die bisher die zwei letzten Formen für die Inhalte der Welt zu sein schienen, völlig wegfällt? Ist solche Welteinheit dem heterologischen Denken zugänglich? Oder sollte gerade das vielleicht Schein sein, und muß auch in bezug auf die Weltform das Eine und das Andere „das Letzte" bleiben? Läßt sich der Inhalt der Welt nur so denken, daß wir einen Teil davon unter eine Form bringen und einen Teil unter eine andere, die wir von der einen unterscheiden? Falls diese Frage aber zu bejahen ist, wie haben wir dann die Einheit des real Seienden und des irreal Geltenden zu denken? Bei der rein logischen Beziehung überhaupt, die im „und" liegt, können wir doch nicht stehen bleiben. Wie ist diese Beziehung weiter auszugestalten, damit die Welt nicht in zwei Reiche auseinanderfällt?

Zu den verschiedensten Zeiten hat die Philosophie sich um eine Einheit von Wert und Wirklichkeit bemüht, um ihren Unterschied in einem identischen Prinzip aufzuheben. Sie hat das sogar dort getan, wo sie nicht wissen konnte, daß sie auf dies Ziel ausging, weil es zu einer scharfen Trennung der Begriffe von Wert und Wirklichkeit noch nicht gekommen war. Was wir damit meinen, geht bereits aus dem hervor, was früher bei der Auseinanderhaltung der verschiedenen Begriffe des realen Seins entwickelt wurde [1]). Unter diesem Gesichtspunkt konnten wir nämlich die Gedanken ihrem eigentlichen Gehalt nach verstehen, die wir unter dem Namen

1) Vgl. oben drittes Kapitel, Abschnitt V, S. 137 ff.

Digitized by Google

der Metaphysik zusammenfassen, und die durch ein Ungenügen an der diesseitigen Realität charakterisiert werden. Platons Ideenlehre gab dafür das klassische Beispiel. Wir sahen, wie in ihr Werte, die gelten, zum wahrhaft Wirklichen gesteigert sind. So kommt man zu einem dritten Reich jenseits des bloß Geltenden und des sinnlich Realen.

Das Problem der Metaphysik schoben wir früher zurück. Es kam zunächst darauf an, die verschiedenen Begriffe des realen Seins zu trennen. Jetzt stehen wir von neuem vor der Frage: können wir uns bei der Lösung unseres Welteinheitsproblems vielleicht im Prinzip der Metaphysik des „absolut" realen Wertobjekts oder der übersinnlichen Geltungswirklichkeit anschließen? Sie scheint die gesuchte Einheit, die mehr als bloße Einheit der Beziehung bildet, zu enthalten. In der „objektiven" sinnlichen Wirklichkeit, die uns unmittelbar zugänglich ist, findet sich eine solche unterschiedslose Einheit des All nicht. Muß sie also nicht jenseits aller Erfahrung im Metaphysischen liegen? Dort würde sie dann als das Absolute thronen, von dem nicht allein alles herstammt, sondern an dem zugleich der Wert von allem gemessen wird, ja zu dem alles hinstreben soll, das auf Bedeutung Anspruch erhebt. Wir dürfen in diesem Zusammenhang davon absehen, daß die Wertmetaphysik Platons und seiner Nachfolger nicht zur Lösung unseres Weltallproblems erdacht worden ist. Es genügt: auch von unserer Problemstellung aus läßt sich das Absolute im Sinn einer platonischen Idee als Vereinigung von Wert und Wirklichkeit interpretieren. In ihm sind die Werte, die gelten, zum wahrhaft Realen gemacht, und damit scheint die letzte Einheit der Welt, die auch wir suchen, erreicht zu sein. Die Einheit der Identität oder Unterschiedslosigkeit ist im metaphysischen Wesen gefunden.

Es gibt noch einen andern Grund, der, wie man meinen könnte, den Anschluß an solche metaphysische Tendenzen empfiehlt. Wir finden Platonismus als Begriffsrealismus oder allgemeiner gesprochen als Identifizierung des Geltenden mit dem Wirklichen auch dort, wo man sich nicht bewußt ist, mit Platon übereinzustimmen. So liegt z. B. die Annahme, daß Naturgesetze Realitäten sind, auf dem wertmetaphysischen Wege. Gesetze sind einerseits theoretisch gültige Sinngebilde, scheinen andererseits jedoch auch real zu sein, ja alles Wirkliche zu beherrschen, indem sie selber wirken. Setzt man das voraus, dann muß man sie als absolute Realitäten ansehen, ja ebenso wie die platonischen Ideen als allgemeine Wirklichkeiten denken im Unterschiede zur empirischen Sinnenwelt, die durchweg ein besonderes, individuelles Gepräge zeigt. Das Naturgesetz, das man in der Sinnenwelt als Wirklichkeit nie findet, scheint also die Annahme einer Geltungsrealität zu rechtfertigen und damit den alten metaphysischen Gegensatz von Erscheinung und Wesen von neuem zu begründen. Die empirische Realität ist lediglich Erscheinung, hinter der die wahre Realität in Gestalt des allgemeinen Gesetzes wirkt. Danach gäbe es allein in der Sinnenwelt die Spaltung von Wert und Wirklichkeit, und wir hätten sie als Zeichen der Unvollkommenheit zu betrachten. Die voll-endliche Totalität als metaphysische Geltungsrealität gedacht wäre von ihr frei.

Mit der Beweisbarkeit dieser Metaphysik ist es freilich eigentümlich bestellt. Daß sich paradoxe Formulierungen dabei nicht vermeiden lassen, haben wir schon gesehen. Auch das muß klar sein: in der Art wie andere theoretische Wahrheiten läßt sich die Realität des Geltenden nicht begründen. Doch damit hängt andererseits zusammen, daß man sie auch nicht widerlegen kann. Wer meint, er dürfe Wert und Wirklichkeit als Einheit der Identität denken, wird nicht leicht davon

Digitized by Google

zu überzeugen sein, daß er sich auf einem theoretischen Irrweg befindet, und zwar um so weniger, als die meisten das Wesen und die Eigenart des geltenden Wertes vergessen, wenn sie ihn einmal zur Realität gesteigert haben. Warum soll das Letzte oder Höchste nicht Alles sein, also sowohl wirklich existieren als auch als Wert gelten? Sonst wäre es nicht das Höchste, dessen Wesen nichts von sich ausschließt, was es an positiven Bestimmungen für das Weltall gibt.

So bleibt nur die Aufgabe, auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die für jede Metaphysik der transzendenten Wertwirklichkeit entstehen. Da uns diese Lösung des Weltallproblems zumutet, daß wir als Wesen des All, um es einheitlich zu erfassen, etwas denken, das Wirklichkeit ist und zugleich Wert, kann es kommen, daß wir unter dem Etwas, das sowohl das Eine als das Andere sein soll, weder das Eine noch das Andere denken und dann niemals hoffen dürfen, in diesem Nichts das All zu finden. Ja, man könnte geneigt sein, den ganzen Typus der monistischen Wertmetaphysik auf die Verwechslung eines „weder noch" mit einem „sowohl als auch" zurückzuführen, und dabei auf Begriffe wie Spinozas Substanz hinweisen. Sind es nur Schwierigkeiten der Terminologie, die hier entstehen? Liegen die Widersprüche nicht im Wesen der Sache? Können wir als metaphysische Einheit denken, was einerseits als Wert gilt, andererseits real existiert? Zumal der Begriff des Wirklichen wird völlig problematisch, falls er zugleich der Begriff eines geltenden Wertes sein soll. Objektive Geltung besteht in Zeitlosigkeit. Also muß auch die mit ihr identifizierte Wertwirklichkeit zeitlos sein. Verbinden wir mit einem zeitlosen Realen noch einen Begriff? Können wir ferner ein allgemeines Wirkliches denken? Sind Ewigkeit und Allgemeinheit nicht auf Geltendes beschränkt? Bleibt also die Wertmetaphysik nicht in dem Stadium der Wissenschaft, in dem über das Verhältnis der beiden Gebiete, aus denen unser Weltall sich zusammensetzt, noch keine begriffliche Klarheit bestand? Läßt das Reale sich anders denken als so, daß es nicht gilt, und hört das Geltende nicht auf, denkbar zu sein, wenn es als wirklich erkannt werden soll?

Falls richtig ist, was früher über den alternativen Charakter von Wert und Wirklichkeit ausgeführt wurde, kommt der Versuch ihrer metaphysischen Ineinssetzung nicht allein sprachlich, sondern auch sachlich in der Tat darauf hinaus, die Heterothesis in eine Antithesis zu verwandeln und so das Weltall zum verkörperten Widerspruch zu machen. Das Ganze muß das sein, was es nicht ist. Darin haben wir dann die höchste Wahrheit, die sich als Paradoxie enthüllt. Doch sind Antinomien und Paradoxien Lösungen von wissenschaftlichen Problemen? Von den beiden Sätzen: die Welt ist ihrem Wesen nach zeitlich, und: die Welt ist ihrem Wesen nach zeitlos, muß einer unwahr sein, falls das Wesen der Welt nur Eines sein soll. Solange daher die Unvermeidlichkeit der Annahme einer metaphysischen Wertwirklichkeit nicht zwingend bewiesen ist, werden wir andere Wege suchen, um zu einer Einheit von Wert und Wirklichkeit zu kommen. Der metaphysische Begriff bedeutet je nach dem Ausgangspunkt, den das Denken bei seiner Bildung nimmt, entweder eine zum Wert gesteigerte Realität oder ein zur Realität gesteigertes Wertgebilde, und gegen beide Arten von „Einheit" entstehen die schwersten Bedenken. Unser Ziel kann nicht sein, in der Weise eine Einheit der Welt zu finden, daß durch sie die eine oder die andere Seite der umfassendsten Weltallsynthese oder gar beide zugleich aufgehoben werden. Vielleicht läßt sich an eine metaphysische Wertrealität glauben. Ja, vielleicht setzt sogar jedes Erkennen einen Glauben voraus, der, wenn man ihn begrifflich zu formulieren sucht, ohne den Gedanken an ein

Digitized by Google

geltendes Reales oder einen wirklichen Wert nicht auskommt. Ist aber ein begriffliches Wissen davon möglich? Das allein entscheidet in unserem Zusammenhang.

Um zu einer Stellungnahme zu kommen, die nicht in leeren Möglichkeiten stecken bleibt, greifen wir auf das zurück, was wir über das heterologische Prinzip alles Denkens ausgeführt haben. Es ist nötig, daß man in der Wissenschaft auch die letzte Welteinheit zum theoretischen Gegenstand macht, d. h. einen Inhalt in einer Form denkt. Sonst können wir die Welt überhaupt nicht denken. Welches soll nun die Form sein, die dem einheitlich gedachten Weltall als einem theoretisch gedachten Gegenstand zukommt? Sie müßte alles Denkbare an Inhalt umfassen. Ist sie dann aber nicht notwendig identisch mit der allgemeinsten Form des Denkens überhaupt? Auf dem angeblich metaphysischen Wege hätten wir also doch lediglich den Begriff vom Modell eines theoretischen Gegenstandes gedacht, indem wir glauben, das Weltall als Einheit der Identität von Realem und Geltendem zu denken. Was wäre damit erreicht?

Wir kämen zu dem Ergebnis, daß die Welt in ihrer Totalität als „das Seiende" zu bezeichnen ist. Wenn wir jedoch den Begriff des Seienden so weit nehmen, daß er sowohl das reale Sein als das irreale Gelten umfaßt, wird er zu einem Begriff, bei dem sich Alles und daher nichts Bestimmtes mehr denken läßt. Die Meinung, hier werde in Wahrheit die Einheit der Welt als inhaltlich bestimmter Gegenstand gedacht, beruht auf einer Illusion. Den Schritt vom Gegenstand überhaupt als dem Modell jedes beliebigen theoretischen Gegenstandes zu einem inhaltlich bestimmten Gegenstand machen wir nicht früher als dadurch, daß wir die eine Art der Gegenstände von der andern Art scheiden. Dahinter können wir als theoretisch Denkende nicht wieder zurückgehen wollen. Erst wenn dieser Schritt der Trennung des Geltenden vom Realen getan ist, denken wir mehr als das unbestimmte Etwas, mit dem wir das Denken begonnen haben. Erst eine solche Unterscheidung führt zu einem Fortschritt des Denkens, und sobald man eingesehen hat, warum die Einheit, die der metaphysische Monismus durch Denken erreicht zu haben glaubt, in Wahrheit nicht das Ende, sondern lediglich der Anfang des Denkens sein kann, wird man denkend nicht mehr nach einer „letzten" Welteinheit dieser Art streben. Die angeblich letzte Einheit ist in Wahrheit die erste.

Es empfiehlt sich, daß wir dabei noch etwas verweilen, denn viel behandelte Probleme lassen sich von hier aus beleuchten, an denen die allgemeine Grundlegung der Philosophie nicht vorübergehen darf. Sie haben hier ihren systematischen Ort. Wir müssen Irrwege meiden lernen, bevor wir mit klarem Bewußtsein den Weg gehen, von dem wir hoffen dürfen, daß er zum Ziele führt. Was bedeutet der sogenannte Monismus, der nicht nur Körper und Seele als identisch denken, sondern alles, was es gibt, als Eines fassen will?

Zunächst wird man jetzt verstehen, warum in der Philosophie immer wieder der sogenannte „ontologische" Beweis auftaucht, und weshalb man heute noch meint, ihn zur Grundlage des Denkens über die Welt machen zu können. Wir müssen, um zu denken, Etwas denken, und dies Etwas mag man „das Seiende" nennen. Das Denken fällt also mit dem Denken des Seienden zusammen. Insofern sind, wie schon Parmenides wußte, Denken und Sein eins. Das folgt in der Tat aus dem früher bestimmten allgemeinsten Begriff des Seins. Zum Denken über die Welt gehört die Voraussetzung einer seienden Welt. Der ontologische Beweis hat Recht: die Welt ist das Seiende. Will man ferner im Seienden Grade annehmen,

Digitized by Google

je nachdem der Begriff umfassender und allgemeiner wird, so mag man auch bei dem allgemeinsten Begriff von dem höchsten Grade des Seins oder von einem ens realissimum sprechen. Solange man sich voll bewußt bleibt, wie man zu diesem Begriff gekommen ist, und was er bedeutet, ist gegen die Terminologie nichts einzuwenden. Das „Reale" steht dann noch nicht in einem Gegensatz zum Geltenden, sondern umfaßt Alles. Die besonderen Gestaltungen innerhalb der seienden Welt sind als Besonderungen zugleich notwendig weniger umfassend und daher eingeschlossen in das allgemeinste Seiende. Dies ist das eine einheitliche Weltwesen, das allem zugrunde liegt. Solche „monistischen" Gedanken werden sich nie widerlegen lassen. Sie zu bekämpfen, liegt uns völlig fern. Alles läßt sich in Eines zusammenfassen. Sonst wäre es ja nicht „Alles". Daran wird niemand zweifeln.

Aber ebenso entschieden ist darauf zu dringen, daß man sich über den begrifflichen Gehalt einer derartigen „Ontologie" monistischer Richtung keine Illusionen macht. Dann allein bleibt sie wissenschaftlich berechtigt, wenn der Begriff des „Seins" die früher angegebene Bedeutung behält, und solange man das nicht vergißt, muß klar sein: mit all diesen ontologischen Gedanken, welche verschiedenen sprachlichen Wendungen man ihnen auch geben mag, ist nichts anderes gesagt als das, was von vornherein in den Sätzen steckt: es gibt etwas, und alles, was wir denken können, muß zu dem gehören, was es gibt. Das ist die unzweideutigste und daher wissenschaftlich beste Form des ontologischen Beweises, und sobald man ihn in dieser einzigen einwandfreien und nicht mehr mißverständlichen Art zum Ausdruck bringt, dürfte er zugleich den größten Teil seiner Anziehungskraft für die monistisch gerichteten Denker eingebüßt haben. Das Seiende ist, und alles, was ist, ist das Seiende. Wer will das leugnen? Wir können einen Begriff bilden, unter den alles fällt, und ihm auch einen Namen geben: Was bedeutet dieser Name dann aber noch? Darauf allein kommt es an, und ist man einmal „dahinter" gekommen, so wird man die monistische Ontologie vielleicht ein bißchen — weniger erhaben finden, als sie ihren Vertretern erscheint. Man will doch vom All-Einen nicht nur reden, sondern in der Philosophie zugleich etwas dabei denken können.

Auch wir haben es mit Rücksicht auf sprachliche Schwierigkeiten vermieden, dem Begriff des Seins eine engere Bedeutung beizulegen und ihn in Gegensatz zum Geltenden zu bringen. Daran halten wir fest. Daß etwas „ist", heißt dann nichts anderes, als daß es etwas „gibt", und sofort wird klar: mit dem Satz, die Welt als Einheit sei das Seiende, ist inhaltlich nichts gesagt. Sobald man bei dem Wort „Sein" mehrere Bedeutungen unterscheidet, um etwas Bestimmtes als Gegenstand dabei zu denken, und es zu diesem Zweck in einen Gegensatz zum Geltenden bringt, wird der Satz, die Welt sei als Einheit der Identität „das Seiende", falsch. Dann fällt die Welt gerade nicht mit dem „Seienden" zusammen, und der ontologische Beweis verliert jede Ueberzeugungskraft. Dann ist das Seiende auch nicht mehr die Voraussetzung alles Denkens, und es fehlt jedes Recht, zu sagen, daß Sein und Denken „eins" seien. Dann können wir auch das Nicht-Seiende denken, ohne damit zum Denken des Nichts zu kommen, denn dann denken wir dabei das Geltende. Ja, das müssen wir, um in Wahrheit alles zu denken. Dann aber sind wir wieder beim „Dualismus" angelangt, den wir überwinden wollten. Wir haben das, was wir früher Existieren nannten, jetzt Sein genannt. Es besteht also lediglich ein Unterschied in der Terminologie. Mit Worten läßt sich trefflich streiten.

Digitized by Google

Zugleich hat „das Seiende" Bedeutung erhalten, die ihm vorher fehlte. Dadurch, daß wir es in einen Gegensatz zum Geltenden bringen, das nicht „ist", wird es aus der Wesenlosigkeit des „Etwas überhaupt" erlöst. Es verliert freilich damit seine Brauchbarkeit für eine monistische Ontologie. Aber das ist nur scheinbar ein Verlust. Das Wort „Sein" ist nicht mehr verwendbar, um Alles zu bezeichnen. Dafür hat seine Bedeutung sich bestimmt. Von der trüben Einheit sind wir zur klaren Zweiheit fortgeschritten. So müssen wir überall verfahren, falls wir die Welt theoretisch denken wollen. Wir zerlegen sie in Form und Inhalt, und die Form selbst läßt sich dann wieder nur bestimmen als die eine im Unterschied zur andern, d. h. entweder als die der Realität oder als die der Geltung. So kommen wir erst zu inhaltlich bestimmbaren Gegenständen. Darin zeigt sich auch hier das heterologische Prinzip. Denken heißt unterscheiden, und das Verbinden, das gewiß auch nötig ist, würde keinen Sinn haben, wenn es nur die Rückkehr zur Unterschiedslosigkeit bedeutete.

Doch gerade wegen dieser rein logischen Begründung antimonistischer Gedanken wird man sich vielleicht damit noch nicht zufrieden geben, ja eventuell sogar sagen, zur Ablehnung des Monismus der Identität von Realem und Geltendem kämen wir nur, weil das Prinzip des heterologischen Denkens nicht konsequent durchgeführt sei. Sehen wir einmal von dem metaphysischen Charakter der gesuchten Welteinheit ab. Können wir ganz allgemein behaupten, daß eine letzte und insofern einheitliche Form des All sich überhaupt nicht denken lasse? Wir zweifeln doch nicht daran, daß wir das „Etwas überhaupt", d. h. alles, was es gibt, oder alles, was im weitesten Sinn des Wortes „ist", ebenfalls als Gegenstand denken. Im theoretischen Gegenstand überhaupt haben wir also eine Einheit, und zwar als ein Letztes, also als Eines, zu dem es kein Anderes mehr gibt. Träfe es zu, daß wir nur heterologisch zu denken vermögen, indem wir das Eine vom Andern getrennt halten, so bliebe auch das Etwas oder das Seiende in der weitesten, alles umfassenden Bedeutung undenkbar.

So scheint durch eine Ablehnung des Monismus, die sich auf das heterologische Prinzip stützt, zu viel bewiesen zu sein. Das Prinzip selbst brauchen wir zwar nicht anzugreifen, aber wir müssen bei seiner Anwendung noch einen Schritt weiter gehen als bisher. Das läßt sich am besten so klarmachen. Wir denken zunächst einen Gegenstand heterologisch. Aber wir werden ihn dadurch allein konsequent heterologisch denken, daß wir ihm zugleich einen Gegenstand entgegensetzen, der nicht heterologisch gedacht wird, sondern das Andere des gespaltenen Gegenstandes, oder wie wir auch sagen können, ein monologisch gedachter, einheitlicher Gegenstand ist. Wir denken mit anderen Worten das heterologisch Denkbare nur, indem wir es vom nicht heterologisch Gedachten unterscheiden, und daraus folgt, daß wir mit dem heterologischen Denken zugleich über das bloß heterologische Denken hinauskommen. So zeigt das heterologische Denkprinzip selber, daß es nicht möglich ist, bei ihm als dem letzten stehen zu bleiben. Es liegt in ihm die Tendenz, sich durch sein eigenes Anderes zu überwinden. Dieser Tendenz müssen wir beim Denken der Welt als einer Totalität nachgeben. Sonst bleiben wir auf halbem Wege stehen. Der Dualismus war lediglich das Vorletzte. Das Ende ist der durch den Dualismus hindurch gegangene Monismus, und er bedeutet jetzt keinen Rückschritt zum Anfang des Denkens der Welt, wie es zuerst schien. Von der trüben Einheit sind wir vielmehr durch die Zweiheit der Heterologie hindurch zur klaren Einheit

Digitized by Google

fortgeschritten und haben erst damit den Begriff des voll-endlichen Ganzen der Welt erreicht.

Man kann diesen Gedanken auch so zum Ausdruck bringen. Gewiß zeigt das heterologische Prinzip bei der Frage nach der letzten Welteinheit die Grenze unseres Denkens, aber gerade dadurch eröffnet es uns zugleich die Möglichkeit, uns von seinen Fesseln zu befreien. Sind wir imstande, durch Denken die Grenze des Denkens festzustellen, so müssen wir auch imstande sein, diese Grenze zu überschreiten. Ja, wir überschreiten sie bereits, indem wir sie feststellen. Wenn wir sie eine „Grenze" des Denkens nennen, weisen wir damit auf einen Gegenstand hin, der jenseits dieser Grenze liegt, und denken ihn ebenso wie den diesseits befindlichen Gegenstand [1]). Oder: indem wir das im Sinne der Heterologie theoretische Etwas denken, denken wir nach demselben heterologischen Prinzip notwendig auch das Andere dieses Etwas, und dann besteht keine Schwierigkeit mehr, den letzten Grund der Welt monologisch oder einheitlich logisch zu denken. Die Einheit des monologisch gedachten Gegenstandes wird nun als das Andere der Zweiheit des heterologisch gedachten Gegenstandes logisch bestimmt. Kurz, wie das Eine das Andere überhaupt, so fordert das heterologische Denken das monologische Denken als sein Anderes und hebt damit selber seine Alleinherrschaft auf, indem es sie konsequent zu Ende führt. Das ist auf das Denken der Welt in ihrer Totalität anzuwenden. Dann kommen wir zur Einheit des All. Was ist darüber zu sagen?

Wir wollen zunächst einmal annehmen, daß das Denken des monologischen Prinzips eine Konsequenz des heterologischen Prinzips sei. Muß es darum seine letzte Konsequenz sein? Treibt nicht vielmehr auch diese Konsequenz von neuem einen Schritt weiter, und kommen wir dann nicht wieder zu dem Punkt unseres Weges zurück, bei dem wir bereits angelangt waren? Dann würde dieser schon erreichte Punkt doch der letzte sein, den wir denkend zu erreichen vermögen.

Fragen wir, um hierüber zur Klarheit zu kommen, noch einmal: was heißt es, daß wir, um einen im Sinne des heterologischen Denkens gespaltenen Gegenstand denken zu können, zugleich einen ungespaltenen oder monologisch zu denkenden Gegenstand denken? Beide sollen Gegenstände des Denkens sein. Beide also haben notwendig noch etwas miteinander gemeinsam. Ja, in diesem Gemeinsamen besteht erst der Begriff eines Gegenstandes überhaupt. Das Gemeinsame müssen wir also außerdem noch denken, falls wir einen heterologisch gespaltenen und einen monologisch ungespaltenen Gegenstand denken. Sind wir aber zu diesem letzten Gegenstand gekommen, so können wir ihn wieder nur denken, indem wir auch das Andere des angeblich letzten Gegenstandes denken, und sobald wir das getan haben, stehen wir an derselben Stelle, an der wir vorher waren.

So zeigt sich: nach dem heterologischen Prinzip müssen wir immer von neuem das Andere eines Gegenstandes denken und so fort ins Endlose. Das setzt jedoch voraus, daß es in Wahrheit ein neuer Gegenstand ist, der uns zum Weiterdenken treibt, und wir würden uns einer Täuschung hingeben, falls wir glaubten, wir hätten bei jedem neuen Schritt des Denkens auch etwas Neues gedacht. Wir denken vielmehr immer wieder dasselbe, was wir bereits gedacht haben, d. h. neu sind allein die seelischen Denkakte und die sprachlichen Formulierungen. Der

1) Verwandte Gedanken hat Simmel in seinem letzten Werk angedeutet: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918. Doch nur angedeutet, nicht zu Ende geführt. Vgl. zur Kritik meine Philosophie des Lebens, S. 65 ff.

Digitized by Google

Gehalt des Gedachten unterscheidet sich durch nichts von dem schon vorher Gedachten, und von einem Denkfortschritt darf daher keine Rede sein. Wir sind bei einer „schlechten Unendlichkeit" angelangt, wenn wir in der angegebenen Weise das Prinzip des heterologischen Denkens auf den heterologisch gedachten Gegenstand selbst anwenden.

Sagt das vielleicht etwas gegen das heterologische Prinzip? In keiner Weise. Um es für unser Denken fruchtbar zu machen, d. h. nicht in sinnlose Wiederholungen damit zu geraten, ist nur nötig, daß wir feststellen, an welcher Stelle in der angeblich endlosen Reihe möglicher Denkakte die Wiederholung des schon Gedachten beginnt. Dort haben wir dann als an dem letzten Punkt stehen zu bleiben, durch den mit Hilfe des heterologischen Prinzips etwas Neues gedacht wird. Auf dies Letzte noch einmal das heterologische Prinzip anzuwenden und zu sagen, daß es nur das Vorletzte sei, hat keinen Sinn mehr. Damit würde zwar psychisch und sprachlich, nicht aber logisch und sachlich etwas Anderes gedacht, als vorher bereits gedacht war. Denkakte, die ihrem Gehalt nach nicht verschieden sind, oder bloß sprachliche Wiederholungen zu vermeiden, das muß gerade die Aufgabe des Denkens sein. So wird dem heterologischen Prinzip, das immer von neuem das Andere zu dem bereits erreichten Einen zu fordern scheint, eine bestimmte Grenze gesetzt. Sie liegt dort, wo wir in eine leere Negation kommen, d. h. wo die Negation kein Anderes mehr findet als das, welches sie schon gefunden hat, oder wo die Heterothesis zur Antithesis wird. Auch hier ist die „Dialektik" zu meiden.

Analogien für solche Grenzsetzung gibt es bei anderen Begriffen ebenfalls. So enthält z. B. der Begriff des Subjekts scheinbar die Möglichkeit einer Reihenbildung, die ins Endlose führt. In dieser Reihe steckt jedoch nichts, was noch wissenschaftlich bedeutsam wäre, sobald wir über das Denken des Subjekts hinausgekommen sind. Jedes weitere Glied ist in Wahrheit kein inhaltlich neues, sondern die Wiederholung des schon gedachten alten Gliedes. Ich kann das Subjekt denken, also mich zum Gegenstand meines Denkens machen. So komme ich zum Subjekt des Subjekts. Dieser Begriff hat noch einen Sinn, wenn es auch nicht der zu sein braucht, daß das Denkende identisch mit dem Gedachten ist. Nun aber meint man, ich müßte auch das Subjekt, das das Subjekt denkt, denken, und wenn das geschehen ist, immer von neuem das Denken des Subjekts, welches das Subjekt denkt. Dabei käme ich dann niemals an ein Ende. In Wahrheit ist die Reihenbildung sinnlos, denn ich denke, wenn ich glaube, das Subjekt des Subjekts zu denken, nichts anderes als das, was ich denke, wenn ich das Subjekt denke. Lediglich das Denken des Subjekts oder das Subjekt des Subjekts hat einen selbständigen begrifflichen Gehalt. Das Denken des Subjekts des Subjekts ist eine bloß psychische Wiederholung oder gar rein sprachliche Verdoppelung und daher logisch leer [1]).

Nicht anders steht es mit dem heterologischen Prinzip und der endlosen Reihe, die sich aus ihm zu ergeben scheint. Wir wissen, ich kann etwas nur denken, wenn ich das Eine und das Andere denke. Sage ich dann, ich könne nun das Gemeinsame des Einen und des Andern als das Eine denken und müsse daher, sobald ich das tue, von neuem das Andere dieses Einen denken, so bin ich mit dem Gehalt

1) In meiner Abhandlung über das Eine, die Einheit und die Eins habe ich zu zeigen gesucht, weshalb die rein logische Ableitung der Zahl unmöglich ist. Man braucht die dort entwickelten Gedanken nur zu verallgemeinern, um einzusehen, daß sich auf rein logischem Wege niemals endlose Reihen gewinnen lassen.

Digitized by Google

meiner Gedanken in Wahrheit nicht den kleinsten Schritt vorwärts gekommen. Ich habe lediglich dasselbe noch einmal gedacht, was ich bereits gedacht hatte, als ich das Eine und das Andere dachte, und das mag ich dann sprachlich beliebig oft wiederholen. Daraus darf ich jedoch keine Konsequenz für den Gegenstand des Denkens ziehen. In der Wissenschaft werde ich bei der Reihenbildung an der Stelle mit dem Denken aufhören, wo ich weiß, daß ich über sie hinaus nichts Neues mehr denke. Das Letzte, was ich zu denken vermag, bleibt dann das Eine und das Andere, und gerade weil ich, sobald ich das beiden Gemeinsame zu denken versuche, sofort wieder das Andere zu diesem Einen denken müßte, leuchtet ein, daß ich dem logischen Gehalt nach nichts Neues denke, falls ich das Gemeinsame des Einen und des Andern zu denken versuche.

Das hat Konsequenzen auch für das Denken der Welt. Ihre letzte Einheit, die wir angeblich als Einheit der Identität von Realem und Geltendem denken, ist nichts anderes als das schon bekannte Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt, d. h. eine leere Form ohne jeden bestimmten oder bestimmbaren Inhalt und daher wohl geeignet zum Anfang, aber nicht zum Ende der Philosophie. Aus dem heterologischen Prinzip lassen sich keine Gründe für ein monologisches Welt-Denken, d. h. für die Annahme einer Welteinheit ableiten, die Einheit der Identität wäre. Das war zuerst festzustellen.

Doch bleibt nicht vielleicht trotzdem noch eine Möglichkeit, die identische Einheit der Welt als denkbar zu retten? Man kann so argumentieren: ich habe den heterologisch gedachten Gegenstand oder die in Reales und Geltendes gespaltene Welt und zugleich nach dem heterologischen Prinzip außerdem den monologisch gedachten Gegenstand als sein Anderes, also die nicht in Reales und Geltendes gespaltene Welt. Das bleibt bestehen. Nur werde ich nicht weitergehen und sagen, daß ich auch das Gemeinsame von beiden und damit den Gegenstand überhaupt denke, den ich schon als heterologisch gedachten Gegenstand gedacht habe. Insofern ist in der Tat ein monologisch gedachter Gegenstand und eine ungespaltene Welt undenkbar. Sie läßt sich nicht mit dem heterologisch gedachten Gegenstand unter denselben Begriff des theoretischen Gegenstandes bringen. Ich denke vielmehr mit dem Andern des Gegenstandes, der heterologisch gedacht wird, einen im Sinne der Heterologie atheoretischen Gegenstand, und dieser stellt dann, gerade weil er ein im Sinne des heterologischen Denkens undenkbarer Gegenstand ist, die gesuchte letzte Welteinheit dar. Der theoretische Gegenstand zerfällt demnach allerdings immer in das Eine und das Andere, und über die synthetische Einheit des „und", die zugleich trennt, komme ich heterologisch-theoretisch denkend nie hinaus. Indem ich aber ihr Anderes denke als atheoretischen Gegenstand, schreite ich denkend über das heterologische Denken und damit auch über das „und" fort zur gesuchten letzten Monas.

So wird im Zusammenhang mit der Eigenart des heterologisch-theoretischen als des trennenden Prinzips zunächst seine Grenze und damit seine Unfähigkeit, die Welteinheit zu denken, klar. Mit der Klarheit darüber aber habe ich zugleich diese Grenze überschritten und so das Ziel der Philosophie als eines universalen Erfassens der Welt erreicht. Ich muß nun als das Letzte die Einheit der Identität ansehen, die durch das heterologisch-theoretische Denken zerstört, d. h. in eine Zweiheit verwandelt worden war. Es bleibt gewiß dabei, daß das heterologische Denken der Welt als eines theoretischen Gegenstandes sie in Reales und Geltendes zerspaltet, aber über die Welt selber ist damit noch gar nichts gesagt. In

Digitized by Google

der Zerspaltung kommt vielmehr lediglich die Unangemessenheit des heterologischen Denkens gegenüber der identischen Welteinheit zum Ausdruck, und zugleich zeigt sich, warum die Philosophie, um die Welt als Ganzes zu erfassen, beim bloß heterologischen Denken nicht stehen bleiben darf. Nachdem das Denken selbst seinen heterologischen Charakter zum Bewußtsein gebracht hat, wissen wir, daß dies Denken nur eine besondere Art des Welterfassens ist, neben der es noch eine andere Art gibt.

Wir scheiden mit anderen Worten jetzt zwei Arten des Denkens, falls wir jedes Erfassen der Welt ein „Denken" nennen wollen. Das eine genügt dort, wo wir mit Hilfe der Identität und der Andersheit denken und dann nie über den Zwiespalt hinauskommen. Das aber ist ein „borniertes" Denken, und mit ihm kann die Philosophie, nachdem sie sein Wesen denkend durchschaut hat, sich nicht begnügen. Sie muß zu dem anderen „Denken" fortschreiten, das die Formen des heterologischen Denkens als Fesseln begreifend sie zugleich sprengt, um mit seiner Hilfe die Welteinheit als Identität von Realem und Geltendem, also als absolute Wertwirklichkeit, zu erfassen, die zwar im Sinn des nur heterologischen Denkens undenkbar ist, aber gerade deswegen das letzte Wesen der Welt darstellt.

Wir haben auch diese Gedanken verfolgt und auf ihren konsequentesten Ausdruck zu bringen versucht, um keinen Weg unberücksichtigt zu lassen, auf dem man hoffen kann, sich den Ergebnissen des heterologischen Denkens zu entziehen [1]). Es dürfte jedoch nicht schwer sein, nachzuweisen, daß hier wieder eine Täuschung vorliegt, falls man glaubt, man habe die Grenzen des heterologischen Denkens in Wahrheit denkend überwunden und könne nun in der Philosophie sinnvoll von einer Einheit der Welt reden, die mehr sagt als die Indifferenz des Anfangs oder das Modell des Gegenstandes überhaupt. Der Begriff der Grenze, der für das theoretische Denken besteht, darf nicht zu Irrtümern verleiten. Es gibt verschiedene Arten, die Grenzen von etwas zu erkennen. Bisweilen kommt uns allerdings eine Grenze erst dann zum Bewußtsein, wenn wir uns außerhalb ihrer befinden und nun von dort aus auf das zurückblicken, innerhalb dessen wir vorher waren. Denkt man nur an solche Grenzen, so muß man glauben, jedes Erkennen einer Grenze bedeute zugleich deren Ueberschreitung, und daher sei es möglich, durch Denken über das Denken hinauszukommen. Aber es gibt noch eine andere Art, die Grenze eines Gebietes festzustellen, die nicht über die Grenze hinausführt.

Was liegt bei der Feststellung der Grenzen des Denkens vor? Gewiß kann ich das heterologische Prinzip auf das Denken selber anwenden. Indem ich das Denken denke, denke ich zugleich das Andere des Denkens, das Alogische. Aber kann ich dies Andere auch so denken, daß ich es als geeignet zum Erfassen der Welt denke? Darauf kommt in diesem Falle alles an. Bleibt das Andere des Denkens in Wahrheit das Andere jedes Denkens, so hat es für eine Philosophie, die nach Welteinheit strebt, nicht die geringste positive Bedeutung. Das Andere des Denkens müßte vielmehr zugleich als Organ der Philosophie gedacht und so dem heterologischen Denken als eine andere Art des Denkens gegenübergestellt werden können. Läßt sich also das Andere des heterologischen Denkens zugleich als etwas bestimmen, womit die Welteinheit zu erfassen ist? Erst die Antwort auf diese Frage entscheidet darüber, ob es irgendeinen Weg für die Philosophie gibt, denkend über das Denken hinauszukommen.

1) Von dem Anknüpfen an besondere historische Ausgestaltungen in der Philosophie des deutschen Idealismus ist dabei abgesehen. Nur der sachliche Gehalt steht in Frage.

Digitized by Google

Hier scheint sich nun in der Tat ein Weg zu eröffnen, der die bisher unüberwindlichen Schwierigkeiten, die Welt als Einheit der Identität zu denken, beseitigt. Wir brauchen uns nur das Wesen des heterologischen Denkens ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen und dann konsequent anders als beim heterologischen Denken zu verfahren. Dann werden wir die gesuchte Welteinheit erreichen. Bisher haben wir gesehen: wer die Welt heterologisch und doch einheitlich im Sinne des Monismus ohne trennendes „und" denken will, ist genötigt zu sagen: das Geltende sei das Reale, also das Eine sei das Andere. Das scheint deswegen undenkbar, weil es widerspruchsvoll ist. Wie aber steht es, wenn wir versuchen, gerade das, was für das heterologische Denken das Undenkbare, also seine Grenze bedeutet, nämlich den Widerspruch, zum Prinzip der Philosophie zu machen, die das Ganze jenseits jedes Zwiespalts erfaßt? Dann könnte man sagen: lediglich das heterologische, die Welteinheit zerstörende Denken hat den Widerspruch zu meiden, daß das Reale zugleich das Geltende sei. Das monistische „Denken" dagegen kommt als das Andere des heterologischen Denkens, indem es sich grundsätzlich in Widersprüchen bewegt, zur heterologisch undenkbaren Welteinheit der Identität. Das Eine ist auch das Andere. Das ist in der Tat ein Widerspruch, aber gerade deshalb im höchsten Sinne „wahr". Nur ein borniertes Denken kann an diesem Satz Anstoß nehmen.

Ein solcher „Gedanke" scheint vielleicht vielen einleuchtend. Man weiß, wie überlegen der „absolute" Tiefsinn auf alle bloß „reflektierende" Philosophie herablächelt. Ist damit auch etwas Positives für die philosophische Erfassung der Welteinheit geleistet?

Sobald man sich das Wesen der Negation klarmacht, ohne die man beim Widerspruch nicht auskommt, wird man nicht glauben, daß der Widerspruch uns philosophisch der kleinsten Schritt weiter bringt als das heterologische Prinzip. Es bleibt vielmehr dabei: die Antithese leistet weniger als die Heterothese. Die Bedeutung der Negation beruht, wie wir sahen, überall dort, wo sie mehr als bloße Vernichtung oder Privation zu sein scheint, darauf, daß sie imstande ist, das Andere des Einen zu finden. Das wird stets gelingen, wo das gesuchte Andere alles Andere ist, was es außer dem negierten Einen gibt, ein Drittes also nicht übrig bleibt. Dort genügt die Negation, um alles außer dem gesuchten Anderen auszuschließen. Die Negation setzt aber, falls sie fruchtbar sein soll, stets ein Anderes als Positives bereits voraus. Welches Andere nun darf vorausgesetzt werden, wo man sich mit der „gewöhnlichen" logischen Reflexion nicht begnügt und den Widerspruch für das Prinzip des wahren Denkens erklärt? Es gibt hier kein Anderes als die rein privative Negation des gewöhnlichen bornierten Denkens, und es darf, der Voraussetzung nach, kein Anderes geben. Der Widerspruch selbst soll ja das Prinzip des „wahren" Denkens sein. Widersprechen aber heißt Verneinen und nur Verneinen. Also setzen wir an Stelle der Heterothesis die Antithesis, so bleibt diese als bloß verneinende Antithesis notwendig leer. Es entsteht lediglich ein Schein des Positiven. Man vergißt, daß die Negation für sich genommen ohne das Andere, das sie finden lehrt, und das vorausgesetzt sein muß, zum Nichts führt. Weil sie in vielen Fällen das Andere des Einen gefunden hat, meint man, sie müsse das überall können, auch wo es ein positives Anderes nicht gibt. In diesem Falle vermag sie ihrer eigenen Voraussetzung nach nichts Positives zu finden. Sie führt daher nicht zu einem anderen als dem heterologischen Denken, sondern lediglich zum Nicht-Denken der Welt.

Digitized by Google

Doch scheint auch das vielleicht noch nicht das endgültige Ergebnis. Der Widerspruch ist doch nicht Nichts. Wir haben früher die Stellung der Verneinung gegenüber Wertbegriffen kennen gelernt. Sie unterscheidet sich von der, welche die Verneinung sonst hat. Hier führt sie nicht nur zum Nicht-Etwas. Es gibt zwar keine negativen Wirklichkeiten, aber es gibt negative Werte. Daran müssen wir auch jetzt denken. Dann verstehen wir, wie die Negation des heterologischen Denkens als des theoretisch Werthaften sich zum antilogischen Denken oder dem logisch Wertfeindlichen gestaltet. Darf man diese Werte nun nicht auch vertauschen? Das von Widersprüchen freie, reflektierende Denken zerlegt den Gegenstand in das Eine und das Andere, zerstört also die Welteinheit. Deshalb, schließt man, kann es nicht das „wahre" Denken sein, denn die Welteinheit soll nicht zerstört werden. Wird man also vielleicht im angeblich wertfeindlichen, widerspruchsvollen Denken die Wahrheit erreichen, die dem heterologischen Denken, das Widersprüche meidet, unzugänglich bleibt? So scheint die Negation für die Philosophie, die nach Welteinheit strebt, doch mehr als bloße Privation und Vernichtung zu werden. Mit ihrer Hilfe kommen wir zu einer Umwertung der logischen Werte und befreien uns damit endgültig von den Fesseln des heterologischen Denkens. Was bisher als wahr galt, muß als unwahr oder falsch, und was bisher als falsch galt, muß als wahr verstanden werden, wo die letzte Einheit der Welt in Frage steht. Fair is foul, and foul is fair.

Wie haben wir uns zu einem solchen Versuch zu stellen? Erweitert er unsern Horizont über die bloße Reflexionsphilosophie hinaus? Insbesondere: führt er zur Welteinheit? Läßt das Lied der Hexen aus dem Macbeth sich mit Erfolg in eine logische Tonart transponieren?

Selbstverständlich kann man beim Denken überall das positive Vorzeichen mit dem negativen vertauschen und umgekehrt an die Stelle des negativen Wertes einen positiven setzen, d. h. man kann aus der Negation des Denkens, insofern Denken ein Wertbegriff ist, ein negatives Denken machen, und weil man im heterologischen Denken das für die Welteinheit wertfeindliche Prinzip sieht, nun das antilogische Denken für das „wahre" Organon des philosophischen Verhaltens gegenüber der Welt erklären. Es erfordert sogar keine besondere Mühe, das antilogische Prinzip konsequent durchzuführen. Diese Umwertung der Werte ist ein Kinderspiel. Sie kommt auf einen umgekehrten Gemeinplatz hinaus. Darf man aber im Ernst meinen, sich durch die bloße Umkehrung des logischen Wertvorzeichens in einer für die Erkenntnis fruchtbaren Weise von den Fesseln des heterologischen Denkens zu befreien? Erreicht man durch diese Hexerei nicht vielmehr das Gegenteil von dem, was man anstrebt? Verstrickt man sich nicht in einen Logizismus mit negativem Vorzeichen, der die Welt zum Antilogischen macht und sie damit vollends — logisiert?

Man sollte nicht vergessen: das Antilogische ist nicht das positiv zu bestimmende Alogische. Das Antilogische ist vielmehr genau ebenso logisch wie das positiv Logische. Durch bloße Umwertung der logischen Werte wird der Gesichtskreis des Philosophen daher nicht erweitert, sondern verengt. Der dialektische „Tiefsinn" ist eine arge Trivialität, und jedem, der weiß, daß es noch etwas Anderes als das Denken gibt, muß es als unerträgliche Beschränkung erscheinen, falls die Philosophie, statt dies Andere des Denkens in seiner Positivität anzuerkennen, die logische Negativität des Widerspruchs an seine Stelle zu setzen sucht, um damit die Fesseln eines „bornierten" Denkens

Digitized by Google

zu sprengen. Hier wird der Teufel durch Beelzebub ausgetrieben. Der Widerspruch führt in keiner Weise aus der „Enge" des logischen Denkens hinaus, denn er ist ebenso eine logische Kategorie wie Identität und Andersheit. Die Vertauschung der Heterothesis mit der Antithesis bedeutet keine Bereicherung, sondern eine Verarmung des Weltbegriffs. Das positive Alogische wird durch sie vernichtet. Nur ein heterologisches, nicht ein antithetisches oder dialektisches Denken vermag es zu bewahren. So erweist sich der radikalste Weg, der von den Fesseln des logischen Denkens befreien sollte, als völlig ungeeignet, das erstrebte Ziel zu erreichen. Wir werden auf ihm sogar dort in diese Fesseln verstrickt, wo die theoretische Sphäre aufhört, also das logische Denken in der Tat nichts mehr zu sagen hat, und wir sind gerade dann nicht imstande, das Andere des Denkens auch in seiner Positivität denkend zu würdigen.

Damit kommen wir zu folgendem Ergebnis. Auf dem Wege zur Welteinheit der Identität hilft uns die Negation weder in der Form der Vernichtung des Logischen noch in der Form des antilogischen Prinzips des Widerspruchs einen Schritt weiter. Wollen wir in Wahrheit das Andere des Denkens denken und dabei zu mehr als zur Negation im Sinne der Privation des Logischen oder zur Antilogik kommen, so müssen wir uns daran erinnern, daß wir nicht allein denkende Wesen sind, sondern auch positiv ein anderes als theoretisches Verhältnis zur Welt haben. Mit diesem Positiven allein kommen wir in Wahrheit über das Denken hinaus. Zugleich aber werden wir uns hüten, das Jenseits des Denkens nun so zu denken, daß wir, wie durch den Widerspruch, seinen alogischen Charakter antasten. Wollen wir uns positiv anders zur Welt verhalten als heterologisch denkend, so müssen wir auf ein theoretisches Erfassen der Welt verzichten. Wir können uns dann an die Kunst oder an die Religion halten oder uns irgendwie praktisch betätigen. Aber wir sollten wissen, daß wir damit für die Philosophie nicht das Geringste gewinnen. Philosophieren heißt: die Welt theoretisch betrachten, und ein noch umfassenderes theoretisches Verhalten zur Welt als das heterologische Denken ist theoretisch undenkbar. Eine Grenze für das Denken, die es nicht überschreiten kann, gibt es gewiß. Doch nur insofern besteht sie, als sie das Denken in seinem Wesen erst bestimmt. Wir werden uns ihrer nicht dadurch bewußt, daß wir außerhalb des Denkens stehen und von dort aus auf das Denken blickend es in seiner Begrenztheit erkennen. Sobald wir außerhalb des Denkens sind, erkennen wir nichts. Nur solange wir innerhalb des Denkens bleiben, kommt uns seine Grenze als das zum Bewußtsein, was sich denkend nie überschreiten läßt. Befinden wir uns außerhalb, so sind wir als Nicht-Denkende zwar frei von der Heterologie und damit von jedem Zwiespalt. Aber wir haben dann auch keine „Einheit" mehr, die theoretisch oder philosophisch Einheit der Identität oder irgend etwas theoretisch Bedeutsames wäre. Denn auch theoretische Einheit gibt es ebenso wie theoretische Zweiheit als deren Anderes nur innerhalb des Denkens, und die theoretische Einheit kann nie Unterschiedslosigkeit des All sein.

Von hier kommen wir auch zu einem Urteil über die Versuche, welche in anderer Weise monistisch sind als die Metaphysik der Geltungsrealität. Wir werfen auf sie ebenfalls einen Blick, um den Kreis der monistischen Bestrebungen vollständig zu überschauen. Nach der Meinung mancher Denker soll sich das einheitliche, identische Weltwesen in der unmittelbaren Anschauung erschließen. Man glaubt, der Intuitionismus sei imstande, unser Problem zu lösen. Die Einheit von Wert

Digitized by Google

und Wirklichkeit müßte danach im begrifflich noch ungebrochenen „Erlebnis" zu finden sein. Die Auseinanderlegung in die beiden Reiche des real Seienden und des irreal Geltenden wäre eine Spaltung des Unmittelbaren und Absoluten, die „nur" unserem Intellekt oder Verstand ihr Dasein verdankt. Daraus folgt nicht, daß sie zum Wesen der Welt gehört. Es ist vielmehr denkbar, daß dies Wesen sich unserem Intellekt für immer entzieht. Darum aber bliebe es doch das Wesen. Ja, wir brauchten nichts anderes zu tun, als die dualistische Begriffsbildung, auf deren Basis wir zu unserem Weltallbegriff gekommen sind, wieder zu vergessen, um zur Reinheit und Einheit des Weltwesens zurückzukehren. Dieser Gedanke liegt um so näher, als wir die unterschiedslose Einheit des Wirklichen in der Tat in der begrifflich noch unangetasteten Erlebniswirklichkeit finden, die vor der Spaltung in eine physische und eine psychische Welt liegt. Ebenso wie wir von einer einheitlichen Erlebniswirklichkeit sprachen, scheinen wir auch von einer einheitlichen Erlebniswelt sprechen zu können, ja zu müssen. Ueberall sind wir es, die denkend Zwiespalt in die Welt bringen und damit Unheil stiften. Die allem Verstandesdenken überlegene Weltanschauung muß die Welt-Anschauung bleiben.

Zweifellos hat der vom Intuitionismus eingeschlagene Weg seine Vorzüge und kommt dem, was wir später als richtig dartun wollen, näher als die Metaphysik der transzendenten Geltungsrealität. Die Anschauung gibt jedenfalls etwas Positives. Sie führt nicht zum Nichts oder wie der Widerspruch zum negativen theoretischen Wert. Ja vielleicht liegt der Gedanke einer Rückkehr zur Welteinheit durch das unmittelbare Erleben auch der Wertmetaphysik oft als letztes Motiv zugrunde. Dann würden die Metaphysiker ihr eigenes Streben mißverstehen, wo sie das Absolute ins absolute Jenseits statt ins absolute Diesseits verlegen. Doch brauchen wir darauf nicht näher einzugehen, denn es läßt sich zeigen: mit dem bloßen Vergessen der trennenden Begriffsbildung und mit der Rückkehr zur Unmittelbarkeit ist es, wo das umfassende Weltall in Frage steht, in der Philosophie auf keinen Fall getan.

Der Grund dafür liegt nach den früheren Ausführungen nahe. Von einer im Sinne der Unterschiedslosigkeit einheitlichen Erlebniswirklichkeit konnten wir reden, weil wir dabei nur die eine Seite der Welt betrachteten und sie als das Wirkliche der unwirklichen oder geltenden Seite gegenüberstellten. So bleiben wir trotz der Unterschiedslosigkeit innerhalb des Wirklichen bei einem klaren Begriff. Wir scheiden das Wirkliche vom Geltenden. Die Erlebniswirklichkeit ist nicht die Erlebniswelt in ihrer Gesamtheit. Deshalb können wir von ihr als Einheit noch verständlich reden. Wo wir dagegen den Versuch machen, alles, sowohl das Reale als auch das Geltende, in den einen Gedanken der Erlebniswelt zu bringen, sind wir entweder wieder bei dem inhaltleeren Etwas, dem theoretischen Gegenstand überhaupt, angelangt, oder wir müssen mit der konsequenten Mystik dazu kommen, die Einheit des Weltalls, die wir gefunden zu haben glauben, für völlig unbegreiflich und unaussagbar zu erklären. Damit aber wären wir in unserer Erkenntnis ebenfalls nicht gefördert. Es fehlt gerade der Begriff der Welteinheit, den wir suchen, wo wir philosophieren, und damit jede Einheit im theoretischen Sinn.

Das Wort „Erlebniswelt" darf uns darüber nicht täuschen. Wir wählen es, um für das Unmittelbare und Begrifflose einen verständlichen Ausdruck zu haben. Wenn wir ihm im Anschluß an philosophische Moderichtungen eine universale

Digitized by Google

Bedeutung beilegen, so verliert das Erlebnis damit zugleich seinen prägnanten Sinn um so sicherer, je vollständiger es in Wahrheit Alles umfaßt. Das Wesen des unmittelbar Erlebten läßt sich nur erleben und ist dann kein „Wesen" mehr. Jede sprachliche Bezeichnung dafür ist ungenau. Auch das Wort „erleben" verstehen wir nur, wo es zu etwas in Gegensatz gebracht wird, was nicht Erlebnis ist, und sobald das geschieht, bezeichnet es noch nicht das Ganze, sondern einen Teil der Welt. So würde es mit jedem anderen Ausdruck für das Unmittelbare in seiner reinen Unmittelbarkeit gehen. Je konsequenter wir ihn auf alles anzuwenden versuchen, was es überhaupt gibt, je weniger können wir dabei denken.

Das Erlebnis der Welteinheit, falls wir von einem solchen reden wollen, läßt sich in keiner Weise begrifflich zum Ausdruck bringen, und vollends ist aus ihm allein keine Wissenschaft vom Weltall zu machen. Jede Namengebung, die verständlich sein soll, setzt eine Begriffsbildung voraus, die das Erlebte irgendwie umformt und damit seine Einheit zerstört. Man mag den Begriff des völlig formlosen reinen Inhalts bilden, ja dieser Begriff ist für manche Gedankengänge von klärender Bedeutung [1]). Aber er wird nie mehr als ein wissenschaftlicher Grenzbegriff sein, und das heißt wieder: er bezeichnet die Grenze des Denkens insofern, als er zugleich die Unmöglichkeit ihrer Ueberschreitung durch das Denken zum Bewußtsein bringt. Weltanschauung, die bloß Anschauung der Welt ist, bedeutet philosophisch nichts. Daß wir alles „erlebt" haben, was wir in die Wissenschaft aufnehmen, und daß insofern das Weltall als Erlebnis bezeichnet werden kann, ist richtig. Falls die Metaphysik des Intuitionismus sich jedoch darauf stützen will, sagt sie nur: allem Denken liegt etwas schlechthin Irrationales zugrunde, das, obwohl es in keinen unserer Begriffe eingeht, doch Ausgangspunkt für alle inhaltlich erfüllte Begriffsbildung ist. Das weist darauf hin, daß es für die Philosophie eventuell notwendig wird, soweit wie möglich zur Unmittelbarkeit des bloßen Erlebnisses zurückzukehren. Davon werden wir noch zu reden haben. Aber es zeigt zugleich, daß diese Rückkehr nie vollständig gelingen, also auch niemals zur unangetasteten Welteinheit führen kann. Die unterschiedslose Einheit des absoluten Diesseits bleibt dem Denken ebenso unerreichbar wie die unterschiedslose Einheit des absoluten Jenseits, und da undenkbare Einheit des All keine „Einheit" ist, gibt es eine solche Einheit weder im Diesseits noch im Jenseits. Das Wort Einheit wird unter allen Umständen sinnlos, sobald man es nicht auf ein Moment am All, sondern auf das All selbst bezieht. Das All ist nur als Vielheit zu begreifen.

So bleibt es dabei: wollen wir die Welt theoretisch erfassen, so müssen wir sie als das Eine und das Andere denken. Darüber kommen wir in der Philosophie niemals hinaus. Jede Aussage, die verständlich ist, und vollends jede wissenschaftliche Philosophie bedeutet die Aufhebung des Irrationalen. Sobald wir versuchen, den gesamten Inhalt unseres elementaren und ursprünglichen Erlebens unter Begriffe zu bringen, fallen sie in die zwei Reiche der Werte und der Wirklichkeiten auseinander. Diese Trennung läßt sich theoretisch nie wieder aufheben, nachdem sie einmal als theoretisch notwendig oder wahr erkannt ist. Es gibt Reales und Geltendes. Deswegen können wir im Erlebnis auch durch Intuition nichts finden, was das Eine und das Andere zur unterschiedslosen Einheit macht und so das Weltallproblem monistisch löst. Die Intuition muß eine theoretische Leistung vollbringen, falls sie für die Philosophie etwas bedeuten soll, und mit jeder theoretischen

1) Vgl. oben S. 53.

Digitized by Google

Leistung bleibt begriffliche Zerlegung der Welt in mehrere Bestandteile, die aufeinander bezogen sind, notwendig verknüpft. Der Monismus des Intuitionismus ist im günstigsten Falle der vorwissenschaftliche oder der vortheoretische Standpunkt, also kein Standpunkt der Philosophie. Die Wissenschaft muß mindestens dualistisch verfahren. Jeder Versuch, Geltendes und Wirkliches in einem Dritten untergehen zu lassen, kommt darauf hinaus, daß aus mehreren, in ihrer Trennung klaren Begriffen ein verworrener Begriff entsteht. Insofern ist das zweite Weltallproblem ebensowenig lösbar wie das erste. Doch bedeutet das auch hier nicht, daß ein Welträtsel vorliegt, sondern daß eine Frage gestellt ist, auf die man keine Antwort erwarten darf, sobald man sie richtig verstanden hat. Diese Einsicht gibt dann auch eine Lösung des Problems. Den Weltallbegriff bilden heißt: die Vielheit seiner letzten Bestandteile entfalten. Einheit der Unterschiedslosigkeit paßt nur auf einen Teil der Welt. Monismus ist Partikularismus. Der universale Monismus erweist sich damit als wissenschaftliches Vorurteil. Er kann sich theoretisch darauf allein stützen, daß es einen letzten umfassenden Begriff geben muß, unter den alles fällt. Dieser letzte Begriff aber bleibt, welchen Namen man ihm auch geben mag, notwendig leer. Er ist daher kein Ziel, sondern der Ausgangspunkt der universalen Wissenschaft.

Mit Nachdruck ist freilich hervorzuheben, daß solche Gedankengänge für den allein überzeugend sein können, der theoretisch die Welt denken will und zu diesem Zweck das atheoretische Verhalten ihr gegenüber in der Philosophie ausschaltet. Das mag nicht leicht sein, und deswegen hat jede Bekämpfung des Monismus einen schweren Stand. Sie ruft in hohem Maße die Gefühle der meisten Menschen zum Widerspruch auf. Gefühlen zu widersprechen und sie dadurch zurückzudrängen, wäre ein vergebliches Bemühen. Man kann lediglich darauf hinweisen, daß es eben — Gefühle sind, und daß es deshalb auf sie in der Wissenschaft nicht ankommt. Im übrigen ist der Gefühlsmonismus ebenso unwiderleglich wie unbeweisbar. Seine klassische Formulierung hat er in den Worten gefunden, mit denen Faust die religiösen Bedenken Gretchens zu beschwichtigen sucht. Sie geben zugleich das Glaubensbekenntnis des jungen Goethe in Sturm und Drang, wenn auch nur dieses, und als elementare Auflehnung gegen alles logische Denken behält ein solcher Glaube seine unantastbare Bedeutung [1]). Die wissenschaftliche Philosophie vermag nichts anderes, als ihn in seinem atheoretischen Wesen zu verstehen und ihm damit ein atheoretisches „Recht" ebenso zuzuerkennen, wie sie ihm das theoretische Recht in der Philosophie bestreiten muß. Erklärt jemand, er fühle die Welteinheit unmittelbar und lasse sich dieses Gefühl durch kein theoretisches Denken rauben, so ist darauf zu sagen:

Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles.

Damit ist vom Gefühlsstandpunkt aus in der Tat das letzte Wort in dieser Angelegenheit gesprochen, und man wird auch schwerlich einen besseren sprachlichen Ausdruck für diesen „Standpunkt" finden. Mit Wissenschaft jedoch hat

1) Vgl. darüber mein Buch: Die Philosophie des Lebens, S. 173 ff.

Digitized by Google

das alles nichts zu tun, und deshalb würde der Gefühlsmonist seine Kompetenzen sofort überschreiten, falls er mit Faust fortführe:

Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

Das würde einen Angriff auf die Wissenschaft bedeuten, und der ist nur vom Standpunkt der Wissenschaft aus möglich. Diese aber braucht nicht allein Namen für ihre Begriffe, sondern muß auch sachlich zu dem entgegengesetzten Resultat wie der Gefühlsmonismus kommen. Haben die Worte, die sie benutzt, begrifflich bestimmte Bedeutungen, dann sind sie kein bloßer Schall und ebensowenig Rauch, der die Himmelsglut umnebelt. Dann wird vielmehr gerade der Gefühlsnebel durch sie zerstört und theoretische Klarheit geschaffen.

Das bedeutet dann freilich zugleich eine Verdrängung der Gefühlswerte, und selbstverständlich hat der Mensch die Wahl, ob er sich auf den Gefühlsstandpunkt oder auf den wissenschaftlichen Standpunkt stellen will. Ist diese Wahl jedoch einmal dadurch vollzogen, daß er beschlossen hat, über die Welt theoretisch nachzudenken, d. h. zu philosophieren, so darf er sich bei diesem Denken durch seine Gefühle nicht mehr stören lassen. Beim ersten sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte, d. h. unterworfen den „Gesetzen" des heterologischen Denkens. Auf die „Seligkeit" des Gefühls haben wir zu verzichten beim Nachdenken über das Weltganze. Wir müssen nach Namen und genau bestimmten Begriffen suchen, mag uns auch die „Himmelsglut" darüber verloren gehen. Wir können nicht sowohl das Eine als auch das Andere auf einmal erreichen wollen. Das Nachdenken über die Welt schließt alles Schwelgen in Gefühlen aus.

Nur ein Punkt bedarf im Anschluß hieran noch der Erörterung. Man wird vielleicht sagen, ehe wir zum Denken der Welt kommen, haben wir das Ganze doch als Einheit gefühlt. Wir besaßen also die vom Monismus gesuchte Einheit einmal, und dieser Besitz bleibt eine Tatsache, den auch das Denken der Philosophie nicht ignorieren darf. Haben wir nicht in dem, was vor dem Denken gewesen ist, das eigentliche „Wesen" zu sehen? Oder vorsichtiger ausgedrückt: wir kommen später allerdings von der Einheit des Fühlens zur Vielheit des Denkens. Gerade als Philosophen aber, die wir alles denken wollen, müssen wir zum mindesten auch diese Einheit des Weltfühlens berücksichtigen. Wir denken sie doch eben als unterschiedslose Einheit und suchen so ihren Begriff beim Denken der Welt zu bewahren.

Das ist gewiß richtig. Aber wir dürfen uns nicht darüber täuschen, daß der Gedanke eines einheitlichen unterschiedslosen Weltgefühls nicht zusammenfällt mit dem Denken einer unterschiedslosen Welteinheit. Denken wir das einheitliche Fühlen der Welt, so denken wir damit einen kleinen Teil vom All, nämlich jenes reale Subjekt, das die Welt noch nicht denkt, sondern nur fühlt, und es wäre eine verhängnisvolle Verwechslung der Begriffe, falls wir meinten, die Tatsache, daß sich die Welt unterschiedslos einheitlich fühlen läßt, sei irgendwie zur Begründung des monistischen Weltdenkens zu verwenden. Gewiß kommt manches Individuum von der Einheit des Weltgefühls erst später zum Denken, das die Welt zerlegt. Aber in dieser Tatsache liegt nichts, was einen Schluß auf die theoretische Auffassung der Welt und die sachliche Priorität ihrer Einheit vor ihrer Vielheit gestattet. Sie ist eine Tatsache wie viele andere, die sich auf das reale Seelenleben des Menschen bezieht. Der psychische Zustand des Weltfühlens hat in unserem

Digitized by Google

Zusammenhang nur insofern ein Interesse, als er in Gegensatz zum Weltdenken gebracht werden muß. Vom theoretischen Standpunkt aus bedeutet der Schritt vom Weltfühlen zum Weltdenken den Schritt aus der atheoretischen in die theoretische Sphäre, und nur wie sich für den theoretischen Menschen die Welt darstellt, dürfen wir fragen, wo wir versuchen, einen philosophischen Begriff vom Weltall zu bilden. Das atheoretische Verhalten zur Welt hat hier keine andere Bedeutung als die einer überwundenen Stufe. Das, was gewesen ist, dürfen wir also gerade nicht zum „Wesen" machen wollen.

Abgesehen davon ist es nicht einmal richtig, daß alle Menschen die Welt ursprünglich als Einheit fühlen, in der es keine Spaltung gibt. Viele dürften ihr auch atheoretisch von vornherein als einer Vielheit gegenüberstehen.

Kein Lebendiges ist Eins,
Immer ists ein Vieles

sagt Goethe. Ja, vielleicht ist jedes Gefühl der Welteinheit schon theoretisch gefärbt. Doch das sind Fragen, auf die es in diesem Zusammenhange nicht ankommt. Wie der Mensch die Welt auffaßt, ehe er theoretisch über sie nachdenkt, bleibt für die theoretische Auffassung der Welt ohne Bedeutung. Die Philosophie denkt nicht daran, die atheoretische Auffassung der Welt zu bekämpfen, solange diese Auffassung keine theoretischen Ansprüche erhebt. Der Mensch, der das theoretische Denken über die Welt ablehnt, sollte vollends einsehen, daß jeder Kampf gegen das theoretische Denken ihn in das theoretische Denken verstrickt, daß er also gerade durch den Kampf sich selber dem theoretischen Standpunkt nähert. Weil er damit etwas unternimmt, was er im Grunde genommen nicht will, muß er in einen zwiespältigen und auch für seine Gefühle unerfreulichen Zustand geraten. Die Verantwortung dafür aber sollte er nicht der Philosophie zuschieben, sondern allein sich selbst und seiner eigenen Inkonsequenz, mit der er dort theoretischen Motiven die Herrschaft über sich einräumt, wo der Sinn seines Verhaltens gerade ihre Ausschaltung verlangt. Schon das Suchen nach Welteinheit ist theoretisch orientiert.

Damit kann die Frage nach einer letzten Welteinheit, die unangetastete Unterschiedslosigkeit sein soll, als theoretisch erledigt angesehen werden. Nur weil eine Widerlegung des Monismus ebenso schwierig ist wie seine Begründung, sei schließlich noch ein anderes Moment hervorgehoben, das uns veranlassen wird, den Weg des Monismus zu vermeiden. Sogar falls ein realer Wert oder ein wirkliches Geltendes als Welteinheit keinen Widerspruch enthielte, würde trotzdem der Gedanke, daß Geltendes und real Seiendes zusammenfallen wie im Platonismus, keine befriedigende Lösung des Problems geben, um dessentwillen wir nach einer Welteinheit suchen. Das unterschiedslose Absolute hätte keinen Platz für das, worauf es in der Weltanschauungslehre ankommt. Das gilt sogar in doppelter Hinsicht, wie leicht gezeigt werden kann.

Zunächst bestünde, falls man das All platonisierend als Wertwirklichkeit denkt, keine Möglichkeit, in ihm die wertenden Subjekte unterzubringen, und diese sind bei einem umfassenden Weltbegriff niemals zu entbehren. So entschieden wir den Subjektivismus im früher erörterten Sinn ablehnen, so wenig darf die Philosophie das Subjekt überhaupt im Absoluten verschwinden lassen. Es gibt wertende Subjekte, und ihr Verhältnis zur Wertgeltung ist zu verstehen. Setzt man die Subjekte mit dem Geltenden identisch oder macht aus beiden eine unterschiedslose

Digitized by Google

Einheit, so löst man das Problem des Subjekts nicht, sondern schlägt es tot. Das Absolute als Wertwirklichkeit, wie Platon es denkt, kann lediglich Objekt sein. Die Welteinheit dagegen, die für uns in Frage steht, muß das wertende Subjekt bewahren, und wenn der Monismus das versucht, kommt er zu einer völlig anderen Art von Metaphysik. Doch soll von ihr erst später die Rede sein [1]), denn wir können kritisch zu ihr nicht Stellung nehmen, bevor wir nicht begriffen haben, worin in Wahrheit die synthetische Einheit von Wert und Wirklichkeit besteht, oder wie wir imstande sind, das Geltende und das Reale noch in anderer Weise zu bewahren und zugleich zu verknüpfen als durch das bloße Und, auf das wir uns bisher beschränkt haben.

An dieser Stelle sei daher nur der andere Grund geltend gemacht, der uns auch abgesehen von den ausgeführten Bedenken veranlassen müßte, den Weg der monistischen Metaphysik zu meiden. Sogar wenn Reales und Geltendes, ja sogar Subjekt und Objekt in einem Absoluten zusammenfielen, wäre diese Annahme weit davon entfernt, uns dem Ziel näher zu bringen, für dessen Erreichung sie notwendig zu sein scheint. Sie gäbe kein Weltallverständnis, das zugleich Klarheit über den Sinn unseres Lebens einschließt. Wir alle leben in der Sinnenwelt, die zeitlich sich verändert, und im Diesseits, nicht im Jenseits suchen wir daher das Wirkliche mit dem Geltenden zu verbinden. Eine Antwort auf die Frage, wie das zeitliche Reale sich zu zeitlosen Wertgeltungen verhält, erwarten wir von einer Aufklärung über die letzte synthetische Welteinheit. Gerade dieser Antwort aber kommen wir durch die Annahme einer unterschiedslos einheitlichen Wertrealität nicht einen Schritt näher. Ja, die Schwierigkeiten, die dabei entstehen, werden durch jede Metaphysik der geltenden transzendenten Wirklichkeiten nur vergrößert. Nehmen wir eine Wertrealität an, so bleibt nicht allein die Beziehung des zeitlichen immanenten Seins zur Geltung der Werte, sondern außerdem noch seine Beziehung zur zeitlosen transzendenten Wirklichkeit zu klären. Die Probleme sind dann also so wenig gelöst, daß sie sich vielmehr verdoppelt haben.

Das würde für sich allein schon als Argument gegen jede monistische Metaphysik der Werte genügen. Die im absoluten Realen liegende Vereinigung der beiden Reiche bliebe für die Weltanschauungsprobleme, soweit sie Lebensprobleme sind, d. h. sich auf das Leben in der Sinnenwelt beziehen, unfruchtbar. Ja, jeder Sinn des Lebens wird vernichtet, falls man die Werte, auf Grund deren er gedeutet werden soll, in eine transzendente Realität verlegt und diese als Objekt denkt. Der Wertobjektivismus führt nicht weiter als der Objektivismus des bloß realen, wertfreien Seins. Höchstens käme man, wenn die Werte sich nicht im Diesseits mit dem realen Leben des Subjekts verbinden lassen, zu einer negativen Lebensphilosophie, die als einzigen Lebenssinn den irdischen Tod, Vernichtung und Entwertung alles Zeitlichen gelten läßt. Als „Sinn des Lebens" dürfte man das nicht mehr bezeichnen. Eine Weltanschauung entsteht freilich auch auf diese Weise. Doch muß sie von Todessehnsucht getragen sein und zur Abkehr von allem Leben in der Sinnenwelt führen.

Was eine solche Philosophie des Todes bedeutet, die im Leben nur ein schweres Traumbild sieht, wird uns in anderm Zusammenhang noch beschäftigen. Vorläufig geben wir den Versuch, zu einer positiven Philosophie des Lebens in dieser Welt zu kommen, nicht auf. Schon daraus folgt als notwendige Methode unseres

1) Vgl. weiter unten Abschnitt V: Die Metaphysik des Geistes und die Prophysik.

Digitized by Google

Verfahrens, daß wir von der metaphysischen Wertwirklichkeit als der letzten Einheit von realem Sein und irrealem Gelten absehen, um einen andern Weg zur Lösung des Weltallproblems oder zum Verständnis der Welteinheit zu suchen.

II.

Das Zwischenreich des immanenten Sinnes.

Wollen wir den Begriff eines dritten Reiches bilden, das Wert und Wirklichkeit vereint, so darf darin nur eine Einheit von der Art herrschen, daß die beiden durch sie verbundenen Gebiete zugleich in ihrer Besonderheit g e w a h r t bleiben, d. h. in gewisser Hinsicht auch n i c h t vereint sind. Es kommt also auf eine sowohl verbindende als trennende Synthese der zeitlosen irrealen Geltung mit dem zeitlichen realen Sein an. Das aber ist dann von vornherein klar: mit den bisher entwickelten Begriffen reichen wir dabei nicht aus. Wohl braucht die Philosophie etwas, das mehr als reales Sein ist. Die geltenden Werte sollen jedoch nicht zur Vernichtung des sinnlich Wirklichen, sondern zu seiner Erhöhung dienen. Sonst gibt es keinen Sinn des L e b e n s. In der Verneinung des Anderen sahen wir den Subjektivismus ebenso wie den Objektivismus scheitern. Mit solcher Einseitigkeit des Monismus ist uns auch hier nicht gedient. Unser Weltbegriff muß heterologisch denkbar, also vielgestaltig bleiben und trotzdem „einheitlich" werden, damit das All nicht in seine Teile auseinanderfällt. Wie ist das ohne Widerspruch möglich?

Was wir jetzt für das Verständnis der Welteinheit suchen, darf nur ein Zwischenreich, d. h. ein Mittelgebiet zwischen Geltendem und Realem sein, und schon daraus folgt: es ist nicht etwas Drittes, das in der Weise für sich besteht wie Wert und Wirklichkeit. Das wäre auch sonst sinnlos. Diese beiden bilden ja eine Alternative. Es ist nicht daran zu denken, daß wir ihre Einheit durch ein neu zu bildendes Etwas erst herstellen. Das Zwischenreich ist lediglich vorzufinden, genauer: wir müssen uns darauf beschränken, ein unmittelbar Vorgefundenes als Einheit von Wert und Wirklichkeit zu verstehen. Stellen wir aber die Aufgabe so, dann brauchen wir, um eine Einheit überhaupt zu entdecken, nicht erst lange zu suchen. Wir haben vielmehr von einem dritten Reich der Verbindung schon wiederholt gesprochen. Wir konnten nicht anders. Es gehört dies Gebiet so sehr zur Welt, daß es sich nicht ignorieren ließ, wo wir vom Ganzen redeten. Unbekannt und neu ist die gesuchte Einheit deshalb nicht. Sie liegt sogar in unserer nächsten Nähe, näher als die objektivierte, wertfrei gedachte Wirklichkeit einerseits und der vom Realen abgelöste geltende Wert andererseits. Wir mußten beim Denken der Welt durch das, was wir jetzt als drittes Reich verstehen wollen, hindurch, um zu unserer das All umfassenden Alternative zu gelangen. Insofern ist es auch das „erste" Reich, das wir jetzt als drittes bezeichnen.

Doch nur vorläufig und andeutungsweise nannten wir bisher seinen Namen, und wir konnten nicht anders verfahren, denn wir hatten davon noch keinen B e g r i f f. Ja, wir brauchten dafür ein Wort, das wir notgedrungen auch mit einer anderen Bedeutung verbanden. Wir sagten, daß die Philosophie die Aufgabe habe, uns Klarheit über den „Sinn des Lebens" zu verschaffen. Auf die Bedeutung dieser Zusammenstellung von Worten haben wir jetzt ausdrücklich zu achten. Was meinen wir, wo wir vom Sinn des Lebens reden? Kann „Sinn" n u r der vom Realen abgelöste, bloß geltende Wert sein?

Digitized by Google

Zunächst halten wir uns an etwas Aeußerliches. Schon der Genitiv im Ausdruck „Sinn des Lebens" stellt eine Verbindung von Wert und Wirklichkeit her. Er bezieht den unwirklichen Sinn auf das reale Leben in anderer Weise, als wenn wir Sinn und Leben sagen. Es kommt darauf an, daß wir genau verstehen, was diese Verbindung bedeutet. Leider bleibt uns nichts anderes übrig, als dabei den Namen, den wir bisher für die abgelösten, geltenden Wertgebilde in ihrer Isoliertheit benutzten, auch weiterhin für das Reich zu verwenden, in dem die beiden Gebiete vereint sind. Die Sprache läßt uns hier im Stich, und das ist nicht auffallend. Sie hat fast nur Worte für Reales und reicht kaum aus, alle Begriffe zu bezeichnen, die Irreales als Geltendes meinen. Vollends muß sie versagen, wo die Verbindung von Realem und Irrealem als ein Zwischenreich in Frage steht, das ebenfalls nicht „wirklich" ist wie die bloß realen Objekte, und das dennoch nicht zu den geltenden Werten gehört, wie sie für sich bestehen. Trotzdem ist ein scharfer Begriff vom „Sinn des Lebens" zu bilden, von dem wir bisher gesprochen haben, ohne die Verbindung der beiden Begriffe, die darin steckt, ausdrücklich zu beachten. Wir müssen genau wissen, was wir meinen und sagen wollen, um in Wahrheit zu erkennen, was wir längst kennen, und vor allem ist es notwendig, unseren Begriff abzugrenzen sowohl gegen den des reinen Wertes oder des Geltens, das wirklichkeitsfrei „schwebt", als auch gegen den des bloß wirklichen Lebens, das als Wirklichkeit sinnfremd gedacht wird. Eine solche Abgrenzung des dritten Reiches gegen die beiden andern Gebiete, auf die hier alles ankommt, ja die vielleicht das Einzige ist, wozu wir es bringen können, wird jetzt erst möglich, nachdem wir die Begriffe von den beiden andern Bestandteilen der Welt, vom Wirklichen und vom Werthaften für sich, gewonnen haben. Insofern muß das „erste" Reich doch das dritte heißen. Wir können nämlich erst an dritter Stelle theoretisch verständlich von ihm reden.

Doch ist damit nicht gesagt, daß wir nun die Reihe der Begriffsbildungen in der bisher eingeschlagenen Richtung weiterzuführen haben über die Weltalternative hinaus, in der Weise, wie man dies bei dem Begriff der metaphysischen Geltungsrealität versucht, die dann in äußerster Lebensferne weitab von allem unmittelbar Gegebenen liegen soll. Gerade diesen Weg ins Jenseits suchen wir vielmehr sorgfältig zu meiden. Lediglich deswegen ist der Begriff des dritten Reiches später zu bilden als die Begriffe der beiden andern Reiche, weil er der Begriff eines sie verbindenden Zwischenreiches ist. Im übrigen stellt dies Reich selbst, nachdem wir im unmittelbar Erlebten, d. h. begriffsfrei Gegebenen, bloß Bewußten und noch nicht Gewußten, das real Seiende vom irreal Geltenden getrennt haben, nichts für sich außerhalb des Kreises dar, in welchem alle unsere Gedanken schon bisher sich bewegten. Wir kommen in ein „neues" Land nur insofern, als wir die ursprüngliche Verbindung der zwei Gebiete begrifflich klären, ohne dabei eines von beiden zu vernichten oder auch nur das eine auf Kosten des andern herabzusetzen. Das müssen wir stets im Auge behalten, damit keine Mißdeutung entsteht.

Das dritte, verbindende Reich liegt also begrifflich vor der Trennung in Reales und Geltendes, in analoger Weise wie die Erlebniswirklichkeit vor der Spaltung in bloß quantitatives Physisches und bloß qualitatives Psychisches liegt, und doch läßt sich ein Begriff von ihm nur mit Hilfe einer Trennung bilden, d. h. er würde ohne sie nicht zu denken sein. Deshalb darf er auch die Trennung nicht monistisch antasten. Darauf weisen schon die Worte „Sinn des Lebens" hin. Leben ist für sich gedacht etwas Wirkliches. Sinn dagegen bezieht sich auf Werte und ist nur von Werten aus erkennbar. Sinn bleibt also etwas Irreales. Auch aus

Digitized by Google

diesem Grunde ist klar: lediglich ein Mittelgebiet kann uns weiter helfen, in dem Wert und Wirklichkeit, ohne zusammenzufallen, noch anders als durch Und miteinander verbunden sind. Gerade daraus aber entstehen für die Begriffsbildung Schwierigkeiten. Was heißt in diesem Fall überhaupt Verbindung? Die gesuchte Einheit kann keine reale, wie z. B. die kausale Verbindung, sein. Eine solche gibt es nur zwischen zwei Wirklichkeiten, und hier wollen wir Wirkliches mit Unwirklichem verknüpfen. Schon daraus folgt, daß die Ausdrücke, die uns zur Verfügung stehen, in einem uneigentlichen Sinn gemeint sind und es nicht vertragen, daß man sie preßt. Das haben wir im folgenden ebenfalls stets im Auge zu behalten. Viele werden das dritte Reich, das wir meinen, für das eigentlich „Wirkliche" halten. Aber dann paßt das Wort „wirklich" nicht mehr auf das physische und das psychische Sein oder auf die Natur und die Kultur, denn das dritte Reich gehört unter einen völlig andern Begriff als alle Gegenstände der Spezialwissenschaften, die jeder „wirklich" nennt.

Gehen wir nach diesen umständlichen, doch vielleicht nicht überflüssigen Vorbemerkungen zur Sache selbst, so scheint, falls nur eine Verbindung von Wert und Wirklichbeit überhaupt verlangt wird, diese ohne Schwierigkeiten denkbar. Mit Wirklichkeiten verbunden lernen wir zuerst alle Werte kennen. An diese Verbindungen also werden wir anknüpfen. Es gibt jedoch zwei verschiedene Arten: Güter und Wertungen. Welche kommt hier in Betracht? Das ist die erste Frage.

Als es galt, die Werte von den Wirklichkeiten abzulösen, richteten wir den Blick auf O b j e k t e , an denen sie haften. Jetzt können wir mit den Gütern nichts anfangen, und zwar sind sie aus demselben Grund untauglich, aus dem sie früher brauchbar waren. Wo es gilt, die Verbindung von Wert und Wirklichkeit als Verbindung, als synthetische Einheit zu verstehen, bedeutet die Fertigkeit der Güter, von denen die Werte sich ablösen lassen, so viel wie Starrheit und Unverständlichkeit. An den Gütern haftet der Wert, aber das Prinzip der Verknüpfung wird dabei nicht deutlich. Vom Gewordenen müssen wir daher jetzt versuchen, gewissermaßen rückwärts zu gehen zum Werden, d. h. vom fertigen Gut zum A k t des W e r t e n s , welcher der Wirklichkeit einen Wert beilegt und sie dadurch zum Gut macht. Es gilt, um hier mit Bewußtsein den paradoxen Ausdruck zu verwenden, die „Wertverwirklichung" zu verstehen, in der der Sinn „des" Lebens steckt. Von dem späteren Standpunkt aus, der Geltendes und Reales radikal trennt, kann man auch sagen: auf den Prozeß des Zueinanderkommens und Zusammenwachsens von beiden Gebieten haben wir die Aufmerksamkeit zu richten, falls die Welteinheit uns verständlich werden soll, und daher wird nicht das Objekt, sondern das S u b j e k t wichtig, mit dem wir früher als b l o ß e m Subjekt gerade bei dem Problem des Lebenssinnes nichts anzufangen wußten.

Doch das allein sagt noch wenig. Ja, es könnte scheinen, als kämen wir damit nicht nur auf den Subjektivismus überhaupt, sondern auf eine seiner besonderen Formen, nämlich auf eine Psychologie des realen Wertens, zurück. Davon aber darf keine Rede sein. Die Psychologie als Wissenschaft vom bloß Realen objektiviert, auch wenn sie vom psychischen Sein des Subjekts handelt, und sie hat, wo sie Wertungen untersucht, es ausschließlich mit der psychischen Wirklichkeit, nicht mit den Werten als Geltungen zu tun. Wir aber dürfen jetzt erstens auf keinen Fall objektivieren. Damit kämen wir zur reinen Wirklichkeitsbetrachtung. Und zweitens können wir nicht vom Geltenden absehen. So ist die Psychologie doppelt unbrauchbar. Wir wollen die Verbindung des Wertes mit der Wirklichkeit ver-

Digitized by Google

stehen und dürfen den geltenden Wert gerade als irreales Gebilde nicht aus den Augen lassen.

Sind wir aber dann nicht bei dem früher abgelehnten Subjektivismus angelangt? Das darf ebenfalls nicht sein, denn durch ihn kämen wir nicht allein mit der objektivierenden Psychologie in Konflikt, sobald wir die wirklichen Wertungen subjektivierend betrachteten, sondern wir würden auf diesem Wege auch unserem Ziel eines Verständnisses der Welteinheit nicht einen Schritt näher gebracht. Wir können überhaupt keine Art von Wirklichkeitserkenntnis versuchen, obwohl wir es mit den Wertungen zu tun haben, die zur psychischen Realität gehören. Wir wollen jetzt gerade nicht wissen, was die Akte des Wertens als reale psychische Gebilde sind, sondern es ist uns etwas völlig anderes an ihnen wichtig, nämlich das, was ihnen die Mittelstellung zwischen Realem und Geltendem gibt.

Was bleibt dann aber noch übrig? Auf welche Weise können wir Begriffe bilden, wenn es sich einerseits weder um eine objektivierende noch um eine subjektivierende Wirklichkeitsauffassung handeln darf, und wenn andererseits reine Werte oder von allem realen Sein abgelöste Geltungen ebenfalls nicht in Frage stehen? Die Antwort darf nur lauten: wir wollen wissen, was die Akte des Wertens für das Erfassen des Wertes und seine Einführung in die Wirklichkeit, d. h. für die Entstehung von Gütern bedeuten. Oder: wir wollen jetzt nichts anderes als feststellen: was ist unter dem wertenden „Akt" des Subjekts zu verstehen, falls wir das damit Bezeichnete nicht objektivieren und so seine Beziehung zum Wert aufheben, sondern falls wir umgekehrt gerade auf die Beziehung zum Wert achten, ja auf sie als das allein Wesentliche am Akt den Schwerpunkt legen. Der Akt verbindet doch irgendwie den Wert mit dem Realen. So etwas „gibt es". Daran zweifelt niemand. Was meinen wir damit? Das muß sich feststellen lassen, so daß jeder es versteht.

Die Feststellung läßt sich am besten vielleicht so beginnen. Wir finden, daß das Wort „Akt", abgesehen von jeder denkbaren Objektivierung, eine bestimmte Bedeutung dann allein erhält, wenn es das Verhalten zu einem Wert oder ein Werten bezeichnet. Was das heißt, läßt sich freilich nicht weiter definieren. Aber wir verstehen trotzdem, was gemeint ist. Ein bloß reales Objekt zeigt dies Verhalten nie. Es geht darin auf, wirklich zu sein. Die Psychologie mag mit den „Akten" machen, was sie will. Sie kann sie als Assoziationsprozesse oder sonst irgendwie objektivierend auffassen und dann behaupten, daß auch das aktuelle, tätige Subjekt real nur als Objekt unter Objekten existiert. Sie löst eventuell den Akt vollständig in ein passives Geschehen auf und hat damit, falls sie unter Wirklichkeit so viel wie objektivierbares, insbesondere kausal erklärbares Sein versteht, vielleicht recht. Aber sie wird andererseits nicht bestreiten, daß es so etwas wie den Akt als ein Stellungnehmen zu Werten gibt, was er auch, psychologisch betrachtet, sein mag, und indem wir das wertende Verhalten als Subjektakt bezeichnen, also das nicht restlos Objektivierbare, das zu denken unvermeidlich ist, „Akt" nennen, weisen wir damit auf etwas hin, das in unbezweifelbarer Weise zur Welt gehört und der Klärung bedarf, selbst wenn es von der Psychologie in seinem realen Sein schon erklärt sein sollte. Die Bedeutung, die den Akten zukommt, insofern sie zu Werten Stellung nehmen, der Sinn, der ihnen innewohnt, ist unbestreitbar, und durch diese Bedeutung, die sie für die geltenden Werte haben, unterscheiden sie sich prinzipiell von allem bloß wirklichen Geschehen, selbst wenn sie ihrem realen psychischen Sein nach restlos als objektiviertes Geschehen betrachtet werden

Digitized by Google

müssen. Die Aktbedeutung bleibt von jeder Objektivierung unberührt und ist daher als besonderes Element in dem, was wir als Welt denken, auch begrifflich zu fassen. Diese Aufgabe ist als Aufgabe unbestreitbar.

Wir beginnen die Klärung damit, daß wir noch einmal auf das vorwissenschaftliche Erleben zurückkommen. Dies liegt als begrifflos vor der Trennung in Reales und Geltendes, und von dem dritten Reich sagten wir ebenfalls, daß in ihm die Werte und das Wirkliche noch nicht geschieden sind. Es wird daher vielleicht möglich sein, vom unmittelbaren Erleben aus den Begriff des wertenden Subjektaktes gewissermaßen entstehen zu lassen. Zu diesem Zweck dürfen wir dann sagen: daß es so etwas wie einen Akt als ein Stellungnehmen zu Werten gibt, oder daß wir uns durch Subjektakte des Geltenden bemächtigen, das „erleben" wir unmittelbar. Ja, man könnte noch mehr behaupten: wir „leben" nur in solchem Stellungnehmen des aktiven Ich, und darin haben wir dann zugleich eine Einheit von Wert und Wirklichkeit. Hier ist ja der Voraussetzung nach noch nichts begrifflich geschieden. Solche Sätze werden Viele für völlig unbedenklich halten. Die Erlebnisphilosophie könnte eventuell sogar meinen, mit dieser Konstatierung sei alles Notwendige schon geleistet: die gesuchte Synthese von Wirklichem und Geltendem wird im Subjekt unmittelbar erlebt. Wir haben sie. Brauchen wir uns mit dem Problem, wie sie zu begreifen ist, noch zu quälen? Allenfalls könnte man, um hervorzuheben, daß der Akt die Verbindung von so weit auseinander liegenden Gebieten wie Wert und Wirklichkeit herstellt, also eine Kluft überbrückt, ihn noch als irrationalen „Sprung" bezeichnen und ihn dadurch von allem Begreiflichen scharf unterscheiden.

Doch diesen Weg wollen wir nicht gehen, obwohl wir an das Erlebnis anknüpfen. Mit ihm allein wäre der Wissenschaft nicht gedient. Gerade weil die Erlebnisphilosophie sich hier vielleicht bereits zufrieden gibt, ist die größte Vorsicht geboten. Wir knüpfen an das Erlebnis an, aber wir behaupten nicht, dabei nur zu erleben. Das Erleben ist, wie wir wissen, kein „Standpunkt", den der theoretische Mensch einnehmen kann. Ja, das Wort „erleben" bleibt für das Irrationale wie jedes andere Wort eine inadäquate Bezeichnung. Davon war ebenfalls schon die Rede. Es kommt hier gerade darauf an, daß wir vom Erlebten als dem unmittelbar Bekannten, das als Unmittelbares noch begrifflos ist, einen Begriff bilden, und das allein ist bei der Anknüpfung an das Erlebte zu beachten, daß wir uns bei der Begriffsbildung so wenig wie möglich vom unmittelbar Bekannten entfernen. Dann entsteht vielleicht der Begriff einer Einheit, der, obwohl er ein Begriff ist, in einem eingeschränkten Sinn die Einheit des Erlebens bewahrt. Also nicht vom bloßen Erleben, sondern lediglich von einem Denken, das dem Erlebten nahe zu bleiben sucht, ist die Rede, und seine Eigenart haben wir festzuhalten.

Vor allem darf durch die begriffliche Fassung jetzt das, was wir zu verstehen suchen, nicht so in reales Sein und geltenden Wert auseinanderfallen, daß gerade die Kluft entsteht, die überbrückt werden soll. Um das zu vermeiden und so dem Unmittelbaren erkennend nahe zu bleiben, machen wir eine Fiktion. Wir tun zuerst so, als gingen wir von der begrifflich gedachten Welt, die sich in Wert und Wirklichkeit spaltet, zum begriffslosen, irrationalen und daher namenlosen Erlebnis, also zu dem Zustand zurück, in dem alles noch in ungetrennter Einheit verharrt, und nachdem dies geschehen ist, tun wir ferner so, als machten wir umgekehrt den denkbar kleinsten Schritt in die Welt der nur realen und nur geltenden Gegenstände hinein, auf dem Wege, auf dem wir Wert und Wirklichkeit voneinander scheiden.

Digitized by Google

So wird nicht allein die Eigenart der auf diesem Wege gewonnenen Begriffe zutage treten, sondern zugleich durch Kontrast auch die Eigenart dessen, woraus wir sie gebildet haben, und was ihnen gegenüber eine ungetrennte Einheit darzustellen scheint.

Wir gehen mit anderen Worten zuerst hinter den Zustand unseres Denkens zurück, in dem der wertende Akt des Subjekts für uns eine objektivierte Wirklichkeit ist, und wir kommen dann, falls wir dabei so viel wie möglich von unserer trennenden Begriffsbildung als nicht geschehen betrachten, zu etwas, das wir ein Akterlebnis nennen wollen, um mit dem Ausdruck seine Erlebnisnähe zu kennzeichnen. Wir haben dadurch den denkbar kleinsten Schritt in die begriffliche Sphäre getan, in der Geltendes und Reales auseinanderfallen, und das Wort Akterlebnis bezeichnet daher noch keinen fertigen Begriff. Am wenigsten ist dabei an das „wahrhaft Wirkliche" zu denken, das der Intuitionismus durch bloßes Erleben zu finden glaubt. Das wahrhaft Wirkliche ist als das von allem Unwirklichen Befreite zu denken. Der Ausdruck Akterlebnis bedeutet lediglich den Ansatz zu einem Begriff, sozusagen ein Halbfabrikat, das noch der weiteren Bearbeitung bedarf, um zu einem fertigen Begriff zu werden, und wichtig ist gerade, daß das Akterlebnis nicht deshalb zum ens realissimum umgedeutet wird, weil es vielleicht das Unmittelbarste ist, was wir zu denken vermögen. Es stellt ja etwas noch nicht ganz Ausgedachtes dar, bei dem wir nicht stehen bleiben dürfen. Es hat notwendig etwas Unbestimmtes.

Trotzdem ist es theoretisch nicht wertlos, denn wir können uns nun weiter denken, daß vom Akterlebnis aus die Begriffsbildung sich nicht allein in den zwei bereits bekannten, sondern in drei verschiedenen Richtungen bewegt, nämlich einmal so, daß wir das Erlebnis als reine Wirklichkeit auffassen, die als Objekt im Zusammenhang mit anderen Wirklichkeiten steht, ferner so, daß wir an eine Wirklichkeit gar nicht denken, sondern nur an den Wert, der gewertet wird, also an dessen Geltung, und endlich drittens auch so, daß wir keine der beiden Richtungen ganz zu Ende führen und gerade deshalb beide miteinander zu vereinigen imstande sind. Es geschieht dies dadurch, daß wir den Akt, wie schon angedeutet, als ein Stellungnehmen zu dem Werte ansehen und dabei das Akterlebnis, soweit es möglich ist, in seiner erlebten Ursprünglichkeit oder Unmittelbarkeit belassen. Dann gewinnen wir trotzdem, falls wir nur den Begriff des Wertes dabei voraussetzen und ihn zur Vervollständigung des bloßen Ansatzes zur Begriffsbildung, der im Akterlebnis steckt, benutzen können, einen Begriff, und er enthält die Verbindung von geltendem Wert mit realer Wertung, die wir suchen, so daß wir sie denken, also nicht nur erleben können, worauf in der Wissenschaft alles ankommt.

Der Grund dafür muß klar sein. Das Wort „Akt" bedeutet nun das, was die objektivierenden Wissenschaften als psychische Wirklichkeit auffassen könnten und dadurch als reine Wirklichkeit vom Werte ablösen würden, was hier aber mit dem Werte verbunden bleibt, und das gerade dadurch zum Begriff für uns wird, daß wir es vom Wert her in seiner Bedeutung für den Wert als Stellungnahme zum Wert erfassen. So wird die Einheit von Wert und Wirklichkeit, soweit das überhaupt möglich ist, verständlich. Wir denken sie in einer besonderen Art von Begriffsbildung, die zu keiner der bisher betrachteten Arten gehört, was negativ dadurch zum Ausdruck kommt, daß sie weder zur reinen Objektwirklichkeit noch zum reinen Wert führt.

Wenn wir ein Bild gebrauchen dürfen, können wir das, was wir meinen, auch

Digitized by Google

so sagen. Wir suchen den Weltknoten, in dem die verschiedenen Fäden der erkannten und damit in ihre Elemente zerlegten Welt zusammenlaufen, und der sich als Knoten streng genommen dadurch allein begreifen läßt, daß wir die in ihm verschlungenen Fäden auseinanderwirren. Das Entwirren geschieht dadurch, daß wir das Wirkliche vom Geltenden scheiden. Gerade das aber wollen wir jetzt nicht vollständig. Wir suchen den Weltknoten als Knoten in seiner Einheit zu bewahren. Wir lassen uns daher, um nicht beim bloßen Erleben stehen zu bleiben, das wissenschaftlich indifferent wäre, die beiden Arten der Begriffsbildung, durch welche wir zu Realitäten einerseits, zu Geltungen von Werten andererseits kommen würden, als Zielpunkte vorschweben, ohne sie zu Ende zu führen. Wir bleiben mit Bewußtsein auf halbem Wege stehen. So bringen wir das in einen Begriff, was wir streng genommen in einen Begriff nicht fassen können. Wir denken mit bewußter Inkonsequenz, was sich nach der vollzogenen Trennung der beiden Reiche nicht denken läßt: den Weltknoten als Einheit von Wert und Wirklichkeit im Akterlebnis des wertenden Subjekts. Dann bedeutet der Akt nichts Rätselhaftes oder Geheimnisvolles wie den Sprung über einen Abgrund, sondern lediglich das, was die objektivierenden Wissenschaften auch als psychische Wirklichkeit auffassen könnten und dadurch als reine Wirklichkeit vom Werte ablösen würden, was aber hier nicht objektiviert werden, sondern mit dem Werte verbunden bleiben soll, und das trotzdem für uns dadurch begrifflich klar wird, daß wir es vom Wert her in seiner Bedeutung für den Wert als Stellungnahme zum Wert und damit als „Wertverwirklichung" verstehen.

Mit der angeblich „intuitiven" Erkenntnis, die nur erleben und nicht begreifen will, also keine Erkenntnis oder jedenfalls keine Begriffsbildung ist, wird man diesen Versuch nicht verwechseln. Das Wort Erlebnis freilich entnehmen wir dem Intuitionismus, weil es in unseren Tagen als Name für das Unmittelbare, Begrifflose und daher streng genommen Namenlose am besten verstanden wird. Aber wir bleiben nicht bei dem begrifflosen und daher wissenschaftlich unbrauchbaren Erlebnis stehen, ja nicht einmal bei dem Akterlebnis als dem ersten Ansatz zur Begriffsbildung auf das Wirkliche hin. Wir setzen vielmehr die Begriffe des Wertes und der Wirklichkeit voraus. Die Alternative unseres Weltallbegriffs bleibt also unangetastet. Sie muß es schon deswegen bleiben, weil ohne sie grade die Einheit von Wert und Wirklichkeit oder das dritte Reich nicht denkbar wäre. Es ist mit allem Nachdruck hervorzuheben, daß wir ohne den Begriff des Wertes auch den Begriff des Aktes und des Subjekts nicht bilden könnten, denn das bloße Akterlebnis ist etwas noch nicht Ausgedachtes, solange nicht der Gedanke des Wertes zu ihm hinzutritt, und ebenso brauchen wir den Begriff der Wirklichkeit, denn wir würden nicht einmal verstehen, was Akterlebnis heißen soll, falls darin nicht schon der Ansatz zu einer Begriffsbildung auf die objektive Wirklichkeit hin steckte. Wir schreiben uns so keinerlei intuitive Fähigkeiten zu. Wir denken begrifflich, wie jede Wissenschaft es tun muß. Wir versuchen lediglich die Trennung der beiden im Erlebnis verbundenen Reiche nicht so weit zu führen, daß Wert und Wirklichkeit sich nur noch als durch „und" verbundene, aber sonst völlig getrennte Gebiete gegenüberstehen. Wir halten die Verbindung, die als Verbindung allein erlebt und als Erlebnis nicht verständlich benannt werden kann, dadurch aufrecht, daß wir das Akterlebnis vom Wert her deuten, also von der Möglichkeit seiner Objektivierung wie seiner Auffassung als reiner Wirklichkeit, die selbstverständlich auch besteht, keinen Gebrauch machen.

Digitized by Google

Vielleicht wird man meinen, daß wir damit doch in den früher abgelehnten Subjektivismus zurückfallen, denn wo es sich um Realitäten handelt, scheinen wir nur entweder objektivierend oder subjektivierend verfahren zu können, und dagegen ist in der Tat nichts zu sagen. Doch darf man trotzdem daraus keinen Einwand gegen unsere Begriffsbildung ableiten. In gewisser Hinsicht gehen wir freilich subjektivierend vor, indem wir den Begriff des Subjekts und seines Aktes feststellen. Aber dies geschieht nicht durch eine subjektivierende Wirklichkeitsbetrachtung, sondern durch eine Deutung des Aktbegriffes vom Wert her als Stellungnahme zum Wert. Der Akt ist für uns nicht „wirklich" in der Bedeutung des Wortes, die die Einzelwissenschaften meinen, wenn sie ihre Gegenstände wirklich nennen. Daher können wir niemals mit der objektivierenden Wirklichkeitsauffassung der Psychologie in Konflikt kommen. Diese ordnet die Akte in Kausalreihen ein und macht schließlich das Subjekt selbst zum psychischen Objekt. Gegen ihre Betrachtungsweise ist im Prinzip nichts einzuwenden. Wir wollen hier jedoch nicht das reale psychische Sein des Aktes feststellen. Wir wollen keinen Begriff seiner als einer Wirklichkeit bilden, falls „wirklich" die Welt der aufeinander wirkenden Dinge in Raum und Zeit heißt, und deswegen ist unser Ergebnis auch den Bedenken nicht ausgesetzt, die gegen eine subjektivierende Wirklichkeitswissenschaft erhoben werden müßten.

Suchen wir endlich nach einem Ausdruck, der das bezeichnet, was wir an dem Akt des Subjekts meinen, so bietet sich uns außer der schon gebrauchten „Bedeutung" nur das Wort „Sinn" dar, und wir verbinden jetzt endlich mit dem Ausdruck Aktsinn einen bestimmten Begriff. Der Sinn des Aktes oder der Sinn der Wertung ist weder ein reales psychisches Sein, noch ein geltender Wert, sondern die dem Akte innewohnende Bedeutung für den Wert und insofern die Verbindung und Einheit der beiden Reiche. Dementsprechend bezeichnen wir das dritte Reich als das des Sinnes, um es vor allem gegen jedes bloß reale Sein abzugrenzen, und ebenso ist das Eindringen in dieses Reich ausdrücklich ein „Deuten" des Sinnes zu nennen, damit das Verfahren nicht mit einem objektivierenden Beschreiben oder Erklären oder mit einer subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung verwechselt wird. Weiter definieren läßt sich der Sinn des wertenden Aktes oder seine Bedeutung, die er als stellungnehmender Akt für den Wert hat, ebensowenig wie die anderen letzten Begriffe, auf die wir bei der Entwicklung unseres Weltallbegriffs gestoßen sind. Aber wir können sie trotzdem eindeutig gegeneinander abgrenzen, so daß sie nicht miteinander verwechselt werden, und dadurch ist alles geleistet, worauf es hier ankommt. Wir tun dies noch einmal ausdrücklich, da die Entwicklung des Sinnbegriffs vom Akterlebnis her dem Verständnis vielleicht Schwierigkeiten bietet, die nicht auch das Folgende unsicher machen dürfen.

Die strenge Abgrenzung der Begriffe gegeneinander ist um so notwendiger, als man das Wort „Sinn", wie wir es getan haben, auch für den reinen Wert gebrauchen kann, der gilt, ja bei dem Mangel an positiven Ausdrücken für das Unwirkliche nicht gern wird entbehren wollen. In dieser Weise haben wir selber den Terminus früher eingeführt. Wo wir einen wissenschaftlichen Satz, also ein theoretisches Gut, als wahr verstehen, da nennen wir den theoretischen Wert des Satzes auch seinen „Sinn". Dieser Sinn ist dann als Wert unabhängig vom Akt des Subjekts, der ihn dem Satz beilegt, d. h. er hat, falls er wahr ist, eine transzendente Geltung als reiner Wert. Der Sinn jedoch, den wir jetzt meinen, ist nicht der Wert jenseits der Wertung, sondern er steckt in dem Akte, der den Wert meint oder versteht, und der

Digitized by Google

für die objektivierenden Wissenschaften eine psychische Wirklichkeit unter anderen Objekt-Wirklichkeiten bildet. Er ist an diesen Akt so gebunden, daß er mit ihm verschwinden würde, was für den transzendenten Sinn ebenfalls nicht zutrifft. Wir nennen ihn daher zum Unterschied vom reinen geltenden Wert den immanenten Sinn. Da er allein vom Wert aus gedeutet werden kann, muß zugleich klar sein, daß er nicht in der Wirklichkeit des Aktes aufgeht, noch überhaupt mit irgend einer bloßen Wirklichkeit zusammenfällt. Die objektivierende Seinswissenschaft vom Psychischen vermag daher mit diesem immanenten Sinn ebensowenig anzufangen wie mit dem geltenden Werte selbst. Nur die Wertung, welcher der Sinn innewohnt, nie ihr immanenter Sinn für sich ist objektivierbar.

Kurz, der Sinn, den der Akt des Wertens hat, ist einerseits kein reales psychisches Sein, sondern weist über dieses hinaus auf die geltenden Werte hin. Er ist andererseits aber auch kein geltender Wert, weil er nur auf Werte hinweist. Die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „Sinn" ist ein Uebelstand, der nicht geleugnet werden soll, aber wir sehen keinen Weg, ihn zu beseitigen. Wollten wir den Akt des Subjekts, den wir meinen, als wirklich oder real bezeichnen, so wäre das vollends keine zweckmäßige Terminologie. Das Reale oder Wirkliche ist die wert- und sinnfreie Welt der Objekte, deren Beziehung zum Geltenden jetzt in Frage steht. Der Akt verknüpft als drittes Reich durch seine Mittelstellung die beiden anderen getrennten Reiche miteinander. Die Sinndeutung ist dementsprechend weder Seinsfeststellung noch bloßes Wertverständnis, sondern das Erfassen eines Subjektaktes mit Rücksicht auf seine Bedeutung für den Wert, seine Auffassung als Stellungnahme zu dem, was gilt.

Damit sind die drei Reiche der Wirklichkeit, des Wertes als des transzendenten Sinnes und des immanenten Sinnes genügend gegeneinander abgegrenzt, und ebenso die drei Arten, wie wir uns ihrer bemächtigen, das Erklären, das Verstehen, das Deuten.

Endlich ist noch zu bemerken, daß beim immanenten Sinn ebenso wie beim transzendenten Wertgebilde und beim realen Sein der Unterschied von Form und Inhalt zu machen ist, und zwar in charakteristischer Weise. Form können wir den Akt des Subjekts als Werterfassung überhaupt nennen, ja alles, was daran unter den Begriff des „Aktes" zu bringen ist, erschöpft sich in dieser Form, und der Aktbegriff ist insofern der Aktform gleichzusetzen, was bedeutet: die inhaltlich verschiedenen Akte sind mit Rücksicht auf ihren Aktcharakter nicht verschieden. Diesem formalen Charakter des Aktsinnes entspricht, daß alles, was den immanenten Sinn inhaltlich bestimmt, ausschließlich aus der inhaltlichen Besonderheit der Wertgebilde stammt, zu denen der Akt Stellung nimmt. Sie allein geben die Färbung und Erfüllung. Auf ihnen allein beruht es insbesondere, daß wir mehrere Arten der Akte ihrem Sinn nach voneinander scheiden können. Darin wird von neuem deutlich, wie wenig der Aktsinn zu den Gegenständen der Psychologie als Wissenschaft vom realen Sein gehört. Die inhaltliche Akt-Wirklichkeit kommt in keiner Weise in Betracht. Der Inhalt, den der Aktsinn hat, stammt allein aus den Werten, zu denen er Stellung nimmt, und ist daher nur von einer Wertlehre zu untersuchen. Daraus ergibt sich zugleich, daß der Aktsinn inhaltlich dem Wertgebiet näher steht als dem Wirklichkeitsgebiet, und daß es besser ist, für ihn einen Namen zu wählen, der Irreales bezeichnet, als ihn durch die Terminologie mit dem Realen zusammenzubringen. In seiner inhaltlichen Erfüllung läßt er sich, wie alles Werthafte, überhaupt nicht zu einem realen Objekt machen, und er ist daher nicht nur der Psycho-

Digitized by Google

logie, sondern jeder objektivierenden Wissenschaft vom realen Sein grundsätzlich entzogen.

Das wird noch deutlicher werden, wenn wir endlich seinen Begriff an einigen Beispielen erläutern. Dabei stellen wir wieder das theoretische Gebiet voran, weil wir uns mit Rücksicht auf die Wertgeltung dann in theoretisch unbezweifelbarer Sphäre bewegen. Jedenfalls muß auf diese Weise das Verhältnis des immanenten Sinnes zur Wirklichkeit, der er innewohnt, sich bestimmen lassen. Sollte die Beziehung zum Wert nicht klar heraustreten, so liegt das allein daran, daß das theoretische Gebiet nicht von allen als Wertgebiet erkannt ist. Ein anderes Beispiel mag daher diese andere Seite der Sache später ebenfalls zum ausdrücklichen Bewußtsein bringen.

Wir gehen also von einem theoretischen Gut oder von einem wahren Satz aus, den wir meinen oder verstehen. Der Akt, durch den dies geschieht, heißt denken, genauer urteilen, und für die Psychologie ist der Denk- oder Urteilsakt ein realer Vorgang, den sie objektivierend zu begreifen hat. Doch wissen wir schon, daß das Wort „Urteil" noch eine andere Bedeutung besitzt, nämlich den geltenden Wahrheitswert oder das transzendente Sinngebilde meint, das unabhängig vom Akte des Denkens oder Urteilens gilt. Diese zwei Bedeutungen des Wortes „Urteil" wurden früher erörtert, und sie setzen wir jetzt in ihrer Verschiedenheit voraus. Die von ihnen bezeichneten Gegenstände gehören den beiden einander ausschließenden Seiten unseres Weltallbegriffes an. Der psychische Akt, der zeitlich entsteht oder vergeht, kann nie die zeitlos geltende Wahrheit sein. Das wurde früher festgestellt.

Nun aber kommt etwas Drittes hinzu, das weder ein realer Urteilsakt noch ein geltender Urteilsgehalt ist, weder ein psychisches Sein, das wie alles Seelische einem Subjekt allein angehört, noch ein allen gemeinsames irreales Wertgebilde. Der Urteilsakt muß, um selbst „wahr" genannt werden zu können, etwas meinen oder verstehen und damit etwas für das Erfassen der Wahrheit leisten. Es wohnt ihm mit anderen Worten etwas inne, um dessentwillen er als Akt imstande ist, der Wahrheit Ausdruck zu geben oder den Wert in einem theoretischen Gut zu verwirklichen. So wird durch das Meinen und Verstehen eine Verbindung des geltenden theoretischen Wertes mit dem wirklichen Leben hergestellt, und davon bilden wir einen Begriff.

Daß es so etwas wie diesen Aktsinn gibt, wird man nicht bezweifeln. Auf dem Meinen und Verstehen beruht jeder theoretische Verkehr der Menschen untereinander, jede Mitteilung gültiger Wahrheiten, und wenn das Meinen und Verstehen gewiß auch zu den realen psychischen Akten gehört, so bedeutet es doch zugleich ein notwendiges Mehr mit Rücksicht auf die Leistung für den geltenden Wahrheitsgehalt. Dies Mehr aber, das die Akte befähigt, Wahres zu meinen und zu verstehen und so Geltendes mit Seiendem zu vereinigen, dies Mehr, das sie überhaupt erst zu Urteilsakten, d. h. theoretisch differenten Akten im Unterschied vom bloßen Geschehen macht, das und nichts anderes nennen wir den ihnen innewohnenden theoretischen Sinn. So muß einleuchten: der immanente Urteilssinn ist nicht die geltende Wahrheit selbst, sondern ein Bestandteil jenes Zwischenreiches, das weder mit dem transzendenten theoretischen Wert zusammenfällt, noch mit der Wirklichkeit des realen Urteilens, das bloß wirklich ist und insofern sinnfremd bleibt.

Daraus ersehen wir, daß das Wort „Urteil" nicht zwei, sondern drei Bedeutungen hat, die den drei Reichen unserer Welt entsprechen, und wir erfassen nun

Digitized by Google

nicht nur das reale und das geltende Urteil, sondern auch den Aktsinn des Urteilens als etwas Eigenartiges. Wir kennen es alle, die wir jemals etwas als wahr verstanden oder gemeint haben. Es ist das, was als Zumutung anderer Subjekte an uns herantritt, wo wir merken, daß sie etwas als wahr bejahen, und es ist das, womit wir anderen Subjekten zumuten, daß sie von uns Gemeintes als wahr verstehen. Es ist mithin das, wodurch andere Subjekte gültige Wahrheiten auf uns übertragen, und wodurch wir Wahrheiten uns einverleiben, um sie eventuell an Andere weiterzugeben. Wir haben darin, wie wir auch sagen können, neben dem psychischen Seinsbegriff und dem logischen Geltungsbegriff den Leistungsbegriff des Urteilens, der die Verbindung zwischen beiden herstellt. Im Aktsinn wird, um Ausdrücke zu gebrauchen, die später noch zu erklären und zu rechtfertigen sind [1]), der geltende Wert der Wahrheit sozusagen „lebendig", in ihm „lebt" das Unwirkliche, Geltende, und daher darf so allein von einem Sinn des theoretischen Lebens gesprochen werden. Daß er weder Gegenstand der reinen Geltungs- oder Wertlehre noch Gegenstand der Psychologie, ja daß er überhaupt kein Gegenstand als Objekt und trotzdem etwas ist, das Wert und Wirklichkeit in Verbindung miteinander setzt, muß jetzt klar geworden sein. Das genügt, um auf dem theoretischen Gebiet das dritte Reich sowohl gegen das Reich des reinen Geltens als auch gegen das Reich des bloß realen psychischen Seins abzugrenzen und zugleich als ein Zwischenreich zwischen beiden zu verstehen.

Endlich sei noch ein anderes Beispiel in Betracht gezogen. Das Ergreifen der Wahrheit und die Realisierung des theoretischen Gutes gilt Vielen als ein passives Schauen, das geradezu im Gegensatz zu allen Akten des Wertens steht. Das beruht auf einer Verkennung des theoretischen Wertes und einer ihr entsprechenden falschen Deutung der theoretischen Kontemplation. Diese stellt sich, insofern sie etwas positiv als wahr erkennt, notwendig als Akt der Bejahung dar, der den Inhalt des Gegenstandes mit der theoretischen Form verbindet. Kontemplation und Wertung stehen also ihrem immanenten Sinn nach nicht in Gegensatz zueinander. Vielleicht wird das jedoch noch mehr für das ästhetische Gebiet einleuchten, wo der Wertcharakter der kontemplativ erfaßten Gebilde allgemein anerkannt ist. Deshalb werfen wir auch auf den immanenten Sinn des künstlerischen Verhaltens einen Blick. Der Unterschied ebenso wie die notwendige Beziehung der drei verschiedener Reiche unserer Welt zueinander muß hier vollends deutlich werden.

Jedes Kunstwerk ist eine Wirklichkeit, und an ihm haftet ein ästhetischer Wert. Von diesem „versteht" man nichts, d. h. macht man nichts zu einem Bestandteil des eigenen Lebens, solange man nur Wirkliches erfaßt. Das ästhetische Verhalten des Subjekts muß seinem Sinn nach ein Akt des Wertens sein. Hier sehen wir daher im Ich, das Kunstwerke in sich aufnimmt, deutlich die drei Reiche: das reale psychische Verhalten, den geltenden vom Kunstwerk ablösbaren Wert und den immanenten Aktsinn des zu ihm Stellung nehmenden ästhetischen „Verstehens", das in diesem Falle nichts mit dem logischen „Verstand" zu tun hat, sondern inhaltlich ganz vom atheoretischen ästhetischen Wert bestimmt ist. Das dritte Reich zwischen Subjektwirklichkeit und Wertgeltung stellt sich zugleich unzweideutig als ein die beiden andern Reiche verknüpfender Akt dar. Man kann das auch so zum Ausdruck bringen. Am Kunstwerk, das für sich betrachtet ein wertbehafte-

1) Vgl. den letzten Abschnitt dieses Kapitels: Philosophie und Leben.

Digitized by Google

tes Objekt bildet, wird die Verbindung des realen Seins mit dem geltenden Wert noch nicht verständlich. Wir reflektieren daher auf das Subjekt, das dem Kunstwerk gegenübersteht. Sein wertendes Verstehen ist wie das Kunstwerk selbst ebenfalls etwas Reales. Aber deswegen allein kann man hier von einem ästhetischen Verhalten sprechen, weil der Akt des Subjekts mit Rücksicht auf den ästhetischen Wert einen ihm innewohnenden ästhetischen Sinn hat. In diesem Subjektsinn der ästhetischen Wertung wird die geltende Schönheit erst „lebendig", d. h. in unser Leben eingeführt. Denken wir den Akt fort, so wird dadurch zwar weder an der Realität des Kunstwerks, noch an der Geltung des ästhetischen Wertgebildes etwas geändert. Wie jedoch für das Subjekt mit einem realen Komplex von Leinwand, Oelfarbe und Lack sich ein ästhetischer Wert verknüpft, so daß beide eine synthetische Einheit bilden, ohne daß dabei das Reale oder das Geltende in einem Dritten untergeht, das wäre ohne den Subjektakt des Wertens und den ihm innewohnenden Sinn nicht zu verstehen. So kann auch hier die Eigenart des dritten Reiches, das wir deutend erfassen, und seine vereinheitlichende Zwischenstellung zutage treten [1]).

III.

Das reine Und und das beziehende Subjekt.

Es ist anzunehmen, daß alle, die gewöhnt sind, mit Hilfe metaphysischer Theorien die Welt zu denken, den immanenten Aktsinn als letzte Einheit von Wert und Wirklichkeit unbefriedigend oder dürftig finden werden, und das muß vielleicht so bleiben, bis bei der Anwendung auf die einzelnen Wertprobleme dieser Begriff sich inhaltlich erfüllt. Vorläufig gibt er ein formales Schema. Es kam darauf an, die prinzipielle Ueberlegenheit unserer Fragestellung gegenüber der subjektivierenden Wirklichkeitsphilosophie darzutun. Dies wird um so überzeugender wirken, je mehr wir dabei das relative Recht des Subjektivismus anerkennen. Auch das Subjekt läßt sich als nicht-objektivierbares Etwas erst im dritten Reich so unterbringen, daß seine Stellung im Ganzen der Welt und seine Bedeutung für das Ganze klar wird, d. h. auch das Subjekt ist nur auf Grund des Weltbegriffs zu erfassen, der aus Realem und Geltendem besteht. Das ist jetzt noch ausdrücklich zu zeigen.

Bekämpft der Voluntarismus und Aktivismus die Gleichsetzung der Welt mit wert- und sinnfreien Objekten, so stimmen wir ihm unbedingt zu. Auch abgesehen vom Wert können wir den Begriff des Subjekts in einem umfassenden Weltallbegriff gewiß nicht entbehren. Zumal die Behandlung des Problems der Welteinheit ist ohne seine Berücksichtigung nicht zum Abschluß zu bringen. Aber es kommt darauf an, was wir dabei mit „Subjekt" meinen, und vor allem haben wir davon einen Begriff zu bilden, den wir in Wahrheit zu denken imstande sind, d. h. der nicht zur Bejahung und Verneinung desselben Gedankengehalts führt, also

1) Johannes von Kries hat gegen meinen Begriff der Deutung sorgfältig abgewogene Bedenken erhoben. Ich glaube nicht, daß sie mich treffen, aber ich weiß, daß es schwer ist, das von mir Gemeinte zum Ausdruck zu bringen. Um die Bedenken dagegen zu zerstreuen, habe ich ausführliche Darlegungen und Wiederholungen in verschiedenen sprachlichen Wendungen nicht gescheut. Vgl. v. Kries, Logik. Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre. 1916, S. 649 f.

Digitized by Google

widerspruchsvoll ist. Das sich Widersprechende können wir nicht als wahr denken und müssen es in der Wissenschaft meiden. Weil im Begriff des Subjekts ein Widerspruch zu stecken scheint, ließen wir seine endgültige Bestimmung noch zurücktreten. Dabei kann es nicht sein Bewenden haben. Die Klärung ist nachzuholen. Wir behandeln also jetzt ausdrücklich auch die Bedeutung des Subjekts für das Problem der Welteinheit. So sind die im vorigen Abschnitt entwickelten Gedanken von anderer Seite her zu ergänzen. Dies kann jedoch wieder nur Schritt für Schritt geschehen.

Zunächst sei noch einmal darauf hingewiesen, weshalb der Begriff des Subjekts zu Schwierigkeiten führt. Was wir erkennen wollen, denken wir als Gegenstand, und das Subjekt ist geradezu als Nicht-Gegenstand zu bestimmen. Das Ich will, wie man sagt, sich selbst erkennen, d. h. das, was erkennt, soll zugleich das Erkannte sein. Ist das möglich? Kann man das Erkennende zum Erkannten machen? Liegt hier nicht von vornherein ein sinnloses Unternehmen vor? Sind wir nicht beim Subjekt an eine Grenze alles Erkennens gekommen, und müssen wir daher nicht mit dem Denken aufhören, falls wir nur widerspruchsfreies Denken als wahres Denken gelten lassen? Diese Fragen machen Erörterungen nötig, deren Zusammenhang mit dem Begriff des immanenten Aktsinnes vielleicht nicht sogleich zutage treten wird.

Es wäre wohl möglich, daß wir irgendwo auf einen „Weltknoten" stoßen, dessen Fäden sich nicht auseinanderwirren lassen. Aber wir sind als erkennende Menschen doch in jedem Fall dazu verpflichtet, mit dem Denken so weit zu kommen, wie es irgend angeht, und wir dürfen daher erst dort von einer unübersteigbaren Grenze des Denkens oder von einem Undenkbaren sprechen, wo wir mit zwingender Notwendigkeit einsehen, daß jeder Versuch, einen widerspruchsfreien Begriff zu bilden, scheitern muß. Das betrachten wir als methodisches Prinzip. Zumal das Subjekt werden wir dann nicht so leicht als undenkbar bezeichnen. Wir wissen, was wir sagen, wenn wir das Wort für das nicht-objektivierbare Etwas brauchen. Die Bezeichnung Nicht-Objekt ist keine leere Negation. Sie weist in unbezweifelbarer Weise auf etwas Positives hin. Freilich erinnert sie uns zugleich daran, daß das Etwas, welches wir hier denken sollen, nicht in dem Sinne „Gegenstand" ist, wie wir reale oder auch irreale, geltende Objekte als Gegenstände zu denken imstande sind. Wir können das Subjekt nicht wie eine Wirklichkeit oder ein Wertgebilde vor uns hinstellen und damit von uns entfernen. Es ist das, was wir selbst sind, und was uns nahe bleiben muß, um das zu bleiben, als was wir es denken wollen. Trotzdem müssen wir es sozusagen in die Situation eines Gegenstandes bringen, denn sonst können wir es überhaupt nicht denken. Diese Schwierigkeit wird sich nie beseitigen lassen. Aber sie darf uns andererseits nicht entmutigen, das aufzuklären, was wir meinen, wenn wir „Subjekt" sagen, und diesem Etwas dann die Stelle anzuweisen, die es im Gesamtbereich dessen hat, was wir überhaupt zu denken vermögen. Das sei im folgenden auf Grund der bisher über das Weltall entwickelten Gedanken versucht.

Vor allem ist es dies, was dem Subjekt seinen Ort im Universum des Denkbaren bestimmt. Kann es auch nicht im eigentlichen Sinn des Wortes als Gegenstand gedacht werden, so gehört es doch zu den Voraussetzungen, die nirgends fehlen, wo wir einen Gegenstand denken, denn jeder Gegenstand ist Gegenstand nur für ein Subjekt, das ihn denkt. Es ist auch klar, warum solche Voraussetzungen des Denkens selbst nicht als Gegenstände zu denken sind. Dazu bedürfte es neuer

Digitized by Google

Voraussetzungen, und das Problem ihrer Vergegenständlichung wäre nicht gelöst, sondern zurückgeschoben. Wir müssen daher an den Voraussetzungen alles gegenständlichen Denkens als an Voraussetzungen der gedachten Gegenstände oder als an Vor-Gegenständen und damit an den Urteilen, die wir hier fällen, als an Vor-Urteilen stets ausdrücklich festhalten. Falls wir das aber tun und dabei an die Voraussetzungen denken, die wir nicht entbehren können, wenn wir das Weltall als Gegenstand denken, eröffnet sich eventuell auch ein Weg, auf dem wir größere Klarheit über den Begriff des Subjekts erreichen. Sollten die Widersprüche, die dieser Begriff zu enthalten scheint, darauf beruhen, daß wir bei dem Versuch, ihn zu denken, Gegenstände mit Voraussetzungen von Gegenständen oder Vorgegenständen verwechseln? Darauf ist zuerst zu achten.

Man kann zunächst unter Subjekt das verstehen, was man meint, wenn man sagt: jedes Objekt ist Objekt nur f ü r ein Subjekt. Dann bedeutet Subjekt nichts anderes als das rein logische oder formale Korrelat des Gegenstandes überhaupt und kommt für das Problem der synthetischen Welteinheit nicht weiter in Betracht. Von diesem Begriff sehen wir daher hier ab [1]).

Doch es gibt noch andere Voraussetzungen des gegenständlichen Denkens. Von diesen Vor-Gegenständen haben wir gesprochen, als wir vom Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt handelten [2]). Jeder Gegenstand besteht aus Form und Inhalt, d. h. aus dem Einen und dem Andern, die durch „und" miteinander verbunden sind. Er setzt also zunächst zwei Momente am Gegenstande voraus und dann noch die Beziehung zwischen ihnen als ein drittes Moment, das weder das Eine noch das Andere ist. Vom Subjekt war dabei, ausdrücklich wenigstens, nicht die Rede, und das Problem der Welteinheit ließ sich ebenfalls ohne genauere Bestimmung des Subjektbegriffs formulieren. Stellen wir zunächst ausdrücklich fest, wie w e i t das möglich ist, um darauf erst wieder zum Subjekt zurückzukehren. Dann werden wir sehen, vor welches n e u e Problem wir mit dem Subjekt kommen, oder genauer, ob wir überhaupt vor ein neues Problem kommen.

Wir wollen das Geltende mit dem Realen zu c i n e m Gegenstand verbinden. Die Schwierigkeit, die dabei entsteht, können wir auch daraus begreifen, daß bei dem neuen Gegenstand, der dadurch gedacht werden soll, das Verbindende oder das „Band" kein Gegenstand in dem Sinn ist wie das Reale und das Geltende, sondern zu den Vorgegenständen gehört. Als Gegenstände gibt es in diesem Fall nur das Eine o d e r das Andere. Alles ist entweder geltend oder real. Ein Drittes scheint ausgeschlossen. Trotzdem brauchen wir ein Drittes, das die beiden Gebiete miteinander verknüpft. Kommt also unser Unternehmen, selbst wenn wir vom Subjekt noch ganz absehen, nicht von vornherein schon auf einen Widerspruch hinaus? Es gibt nichts außer Wirklichkeit und Wert, und es muß doch etwas geben, das beide miteinander verbindet. Wollen wir den Widerspruch meiden, so müssen wir daran festhalten: auch hier stoßen wir auf eine V o r a u s s e t z u n g unseres Denkens der Welteinheit, die nicht zu entbehren ist, und die sich doch nicht in dem Sinn als Gegenstand denken läßt wie das, was wir sonst als Gegenstand bezeichnen. Das hängt mit dem Wesen alles gegenständlichen Denkens notwendig zusammen. Jeden Gegenstand denken wir als bestehend aus den Gliedern einer Alternative, und jedes

1) Vgl. über ihn mein Buch: Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. S. 45 ff. Es widerstrebt mir, das dort Gesagte zu wiederholen. Der weiteste Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts als des „Bewußtseins überhaupt" kann hier allenfalls entbehrt werden.

2) Vgl. oben S. 50 ff.

Digitized by Google

Denken einer Alternative braucht eine Voraussetzung, die weder das Eine noch das Andere ist.

Formulieren wir das Problem der Welteinheit in dieser Weise, dann kommen wir damit zu Begriffen, wie wir schon kennen, und vielleicht gelingt es uns, mit ihrer Hilfe später auch die Schwierigkeit zu beseitigen, die im Begriff des Subjekts steckt. Doch vorläufig bleiben wir beim Denken eines Gegenstandes überhaupt. Wir denken stets das Eine und das Andere. Das Dritte, das dabei nicht entbehrt werden kann, ist mit dem Worte „und" bezeichnet. Darin haben wir das Minimum dessen, was Voraussetzung für das Denken einer synthetischen Einheit ist, und das, für sich betrachtet, nie Gegenstand in dem Sinne werden kann wie der Gegenstand, den wir auf Grund dieser Voraussetzung als synthetische Einheit denken. Das Und ist also das Minimum an Einheit, welches das Eine mit dem Andern verbindet, oder die synthetische Einheit in ihrer elementarsten Form. Deshalb empfiehlt es sich, an den Begriff des Und anzuknüpfen, um auch das Problem der Welteinheit in seiner einfachsten Gestalt kennen zu lernen. Haben wir die Einheit des Und mit Rücksicht hierauf verstanden, dann werden wir weiter sehen, wie diese ursprünglichste und primitivste Einheit ausgestaltet werden muß, damit sie als die gesuchte synthetische Einheit von Wirklichkeit und Wert gelten kann, und im Anschluß daran werden wir schließlich vielleicht begreifen, was das Subjekt bedeutet, das Voraussetzung für das Denken jedes Gegenstandes, also auch für das Denken der Welt als eines Gegenstandes, d. h. als einer synthetischen Einheit von Wert und Wirklichkeit ist.

Wir fassen deshalb zunächst die denkbar weiteste und allgemeinste Bedeutung der Einheit des Einen und des Andern, d. h. die Bedeutung des Wortes „und" noch näher ins Auge. Wenn wir das Reale und das Geltende denken, ist offenbar das Eine vom Andern getrennt. Aber das heißt, wie wir bereits wissen, nicht, daß wir jedes von beiden nur für sich haben. Schon das Und ist ein Moment, das nicht nur trennt, sondern zugleich verbindet. Dies eigenartige Verhältnis der verbindenden Trennung oder der trennenden Verbindung, die überall dort vorliegt, wo wir ein Etwas und ein anderes Etwas denken, und die das Wesen der Synthese ausmacht, wollen wir das rein logische Verhältnis oder die bloße Beziehung des Einen auf das Andere nennen. Für diese Relation, die zu jedem Denken gehört, dürfte das Wort „und" der beste Ausdruck sein. Wir können deshalb auch vom „reinen Und" sprechen. Die Worte: „das Eine und das Andere" gehören, wenn wir sie so verstehen, notwendig zusammen. Keines bedeutet etwas für sich. Man kann freilich auch schreiben: das Eine, das Andere. Aber dann hat das dazwischen stehende Komma entweder die Bedeutung des Und, oder es fehlt, falls es nur als Trennungszeichen und nicht auch als Verbindungszeichen verstanden wird, noch ein wesentliches Moment. Gerade dieses aber ist es, worauf hier alles ankommt.

Das Eigentümliche der Beziehung, die das Und herstellt, besteht also darin, daß in ihr weder die Trennung noch die Verbindung überwiegt. Besonders darf die rein logische Verbindung der bloßen Beziehung nicht einer Einheit von der Art gleichgesetzt werden, in der die Trennung irgendwie angetastet wird, oder in der ein Hinweis auf eine Verschmelzung des Einen mit dem Andern liegt, denn in einer solchen Verschmelzung zur Einheit der Unterschiedslosigkeit wäre das Eine und das Andere untergegangen und damit zugleich das Und, welches das Eine mit dem Andern verbindet, also die synthetische Einheit, ebenfalls verschwunden.

Digitized by Google

Was wir meinen, wenn wir das Und von jeder bloß verbindenden und nicht zugleich trennenden Beziehung abgrenzen, sei noch an einem Beispiel klargelegt. Das Und kann dem üblichen Sprachgebrauch nach auch etwas anderes als logische Beziehung überhaupt bedeuten. Setzen wir es z. B. zwischen zwei Zahlen oder zwei quantitativ bestimmte Gegenstände, also zwischen Eins und Eins, so wird dadurch eine Verbindung von völlig anderer Art hergestellt. Wir haben dann nicht mehr ein Verhältnis, in dem weder die Trennung noch die Verbindung überwiegt. Das Und ist nicht Voraussetzung für das Denken des Einen und des Andern, sondern es weist auf eine Verbindung hin, in der die Trennung verschwindet und die eine Eins mit der andern Eins zu einem neuen Gegenstand, nämlich zur Zwei verschmolzen wird. Das Und bedeutet dann soviel wie „plus" und tastet damit die Selbständigkeit der einen wie der andern Eins an, die bestehen bleiben muß, solange die Zahlen nur wie das Eine und das Andere durch Und miteinander verbunden und getrennt sind. So verstehen wir, wie „und" und „plus" nicht zusammenfallen, sondern einander geradezu ausschließen. Durch diesen Unterschied muß die Eigenart des Und noch klarer werden. Sie ergibt sich allgemein daraus, daß das Und, wenn es als Additionszeichen verstanden wird, nicht wie die von uns gemeinte logische Beziehung zwischen alle Gegenstände gesetzt werden kann. Das plus ist in keiner Weise Voraussetzung des Denkens, sondern gehört zu den Gegenständen, auf die das Denken mit seinen Voraussetzungen sich richtet. Das Eine plus das Andere hat, falls wir dabei in Wahrheit nur an das Eine und nur an das Andere denken, überhaupt keinen Sinn. Das plus stellt eine Beziehung zwischen Gegenständen her, wie sie nur zwischen inhaltlich besonders bestimmten Gegenständen möglich ist, und gehört dann ganz zu den Gegenständen selbst, ist also nicht ihre Voraussetzung.

Weiter brauchen wir den Unterschied zwischen Und und plus nicht zu verfolgen. Er wurde herangezogen, um den Begriff des Und von allen nicht gemeinten Elementen freizuhalten und seinen Charakter als Voraussetzung des Denkens klarzustellen. Das Und, das wir im Auge haben, können wir zwischen alle Gegenstände setzen. Wir können alles aufeinander beziehen. So sprechen wir von Form und Inhalt, Subjekt und Objekt, Wahrheit und Falschheit, Ursache und Wirkung, Gott und Welt, um sie dadurch sowohl zu trennen als auch zu verbinden, und gerade die Selbständigkeit der aufeinander bezogenen Gegenstände, die Andersheit des andern Gegenstandes gegenüber dem einen ist dabei notwendig. Es bleibt völlig problematisch, ob solche Gegenstandspaare wie die genannten sich jemals zu einer anderen Einheit als der des Einen und des Anderen verbinden lassen, d. h. ob jemals mehr als die rein logische Beziehung des Und zwischen ihnen möglich ist, deren Wesen darin besteht, daß sie nicht nur verbindet, sondern zugleich trennt.

Wie sehr das Und diesen doppelseitigen Charakter hat, geht noch aus folgendem Umstand hervor. Das Wort betont bisweilen ausdrücklich die Andersheit und damit die Trennung, besonders wenn es zwischen zwei gleichen Worten steht. Sagen wir z. B. Mensch und Mensch, so kommt es auf das Verhältnis des einen zum andern Menschen, nicht etwa auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst oder auf irgendeine andere Art von Einheit an, in der nicht mehr der eine Mensch vom andern geschieden wäre. Noch schärfer wird vielleicht die Andersheit in einem Satze wie: es gibt Menschen und Menschen, hervorgehoben, und sogar wenn wir sagen: gleich und gleich, meinen wir Eines und ein Anderes. Freilich ist die Sprache, wie fast überall, nicht völlig konsequent. So kann z. B. in der Wendung „ein und dasselbe"

Digitized by Google

das Wort „ein" dasselbe wie das Wort „dasselbe" bedeuten, und das Wort Und steht also dann nicht zwischen dem Einen und dem Andern. Aber das sind seltene Ausnahmefälle, auf die es hier nicht ankommt.

Jedenfalls haben wir Gründe, die durch das Und bezeichnete Relation des Einen zum Andern als eine besondere, rein logische Beziehung oder als primitivste synthetische Einheit auszuzeichnen und dafür zu sorgen, daß nicht fremdartige Bedeutungselemente sich in sie einschleichen, die sie zu sehr spezialisieren würden. Das Und ist ausschließlich als Voraussetzung des gegenständlichen Denkens und somit als Nichtgegenstand im Sinne des Vorgegenstandes zu verstehen. Wir könnten es auch die Form des rein logischen Mediums nennen, in der es das Eine und das Andere und zugleich nur das Eine und das Andere gibt. Dies logische Medium wäre dann ebenfalls nicht zu vergegenständlichen, sondern zu den Voraussetzungen des gegenständlichen Denkens zu rechnen. Jede nähere Bestimmung des Verhältnisses oder der Beziehung von Gegenständen stammt nicht aus dem Und als der rein logischen synthetischen Einheit, sondern aus der inhaltlichen, alogischen Besonderheit der durch das Und miteinander verbundenen Gegenstände. Schon daraus geht hervor, daß das Und selbst nicht Gegenstand werden kann, denn jeder Gegenstand besteht aus Form und Inhalt. Das Und selbst aber kann keinen Inhalt haben und ist trotzdem gewiß nicht Nichts.

Diese Bemerkungen genügen, um zu zeigen, was wir meinen, wenn wir von dem Begriff der sowohl trennenden als auch verbindenden Beziehung überhaupt sprechen und sie das reine Und nennen, das sich von allen Gegenständen, die wir denken können, als Vorgegenstand prinzipiell unterscheidet. Der Begriff dieser Einheit ist unentbehrlich, falls wir das Eine und das Andere denken wollen, und er selbst fällt weder mit dem Begriff des Einen noch mit dem des Andern zusammen. Daraus ersehen wir zugleich, daß es einen guten Sinn hat, wenn wir sagen: es gibt nur das Eine oder das Andere, also kein Drittes, und wir müssen trotzdem ein Drittes denken, welches das Eine vom Andern sowohl trennt als auch zugleich mit ihm verbindet. Die Alternative schließt das Dritte aus, und sie fordert zugleich das Dritte, denn sie kann als Alternative ohne dies Dritte nicht bestehen. Das klingt zwar wie ein Widerspruch, und es wäre auch ein Widerspruch, falls das Dritte ein Gegenstand sein sollte wie das Eine und das Andere. Gerade das aber ist nicht gemeint. Die Alternative bezieht sich auf die beiden Gegenstände im eigentlichen Sinn des Wortes und bleibt für diese bestehen. Das Und dagegen gehört zu den Voraussetzungen der beiden Gegenstände. Insofern dürfen wir, ohne uns damit zu widersprechen, auch sagen: die Welt besteht aus dem Realen und dem Geltenden in der Weise, daß ein Drittes ausgeschlossen ist, und trotzdem gibt es eine Beziehung zwischen dem Realen und dem Geltenden, die für sich betrachtet weder real noch geltend ist, denn ohne diese Beziehung könnte die Welt nicht aus dem Realen und dem Geltenden bestehen.

Doch vielleicht wird man trotzdem in dem Begriff des Und noch eine Schwierigkeit finden, und auch sie ist ausdrücklich zu erörtern, ehe wir von der Einheit des Und zur Einheit des Subjekts und seiner Problematik übergehen, die dann mit dem Begriff des dritten Reiches als des Aktsinnes in Verbindung zu bringen ist. Wir knüpfen dabei wieder an das Wesen des Denkens und seine Heterologie an.

Wir konnten, als wir vom Gegenstand überhaupt sprachen, zeigen, daß er nicht einfach ist, sondern eine Mannigfaltigkeit von Momenten darstellt. Er setzt sich aus Form und Inhalt zusammen. Schon damals wiesen wir darauf hin, daß

Digitized by Google

auch die Form für sich und der Inhalt für sich als Gegenstand gedacht werden kann, daß wir damit aber nicht etwa zu noch einfacheren Gegenständen kommen. Wir erhalten, sobald wir Form und Inhalt zu Gegenständen verselbständigen, wieder Verbindungen von Form und Inhalt. Das drückten wir allgemein so aus, daß Form und Inhalt für sich betrachtet noch nicht Gegenstände, sondern nur Momente am Gegenstand sind. Ebenso wie mit Form und Inhalt steht es auch mit dem Und, das beide miteinander verknüpft. Wir können gewiß den Versuch machen, es zum Gegenstand zu verselbständigen, aber dann denken wir eben einen Gegenstand, also nicht ein Moment am Gegenstand, und wir dürfen daher nie vergessen, daß wir in diesem Fall etwas A n d e r e s denken als das, was wir meinen, wenn wir das Und als Verbindung von Form und Inhalt bezeichnen.

Wie nötig diese Scheidung ist, zeigt folgender Umstand besonders deutlich. Setzen wir das Und als Relation zwischen Form und Inhalt oder zwischen das Eine und das Andere überhaupt, und denken wir es dabei selbst als Gegenstand, so büßt es seine Fähigkeit, R e l a t i o n zu sein, d. h. das Eine mit dem Andern zu v e r b i n d e n , sofort ein. Als Gegenstand für sich gedacht bedürfte es selber der Verbindung mit den beiden andern Gliedern, die es verbinden soll, d. h. wir müßten zwischen das Form-Inhalt-Verhältnis auf der einen und das Und auf der andern Seite ein neues Und einschieben, welches die Verbindung herstellt. Verselbständigen wir aber auch dies Und, so ist ein neues Und notwendig, welches das Und mit dem Und verbindet, und so fort ins Unendliche. Damit scheint im Begriff der Beziehung ein Widerspruch zu entstehen. Die Beziehung muß sich, wie man sagen kann, auf „sich selbst" beziehen, also sowohl als Beziehendes wie auch als Bezogenes gedacht werden, und das ist unmöglich. Dasselbe kann nicht ein Anderes sein.

In Wahrheit ist hier von einem Widerspruch keine Rede. Wir vermeiden den sinnlosen Regressus, wenn wir schon bei dem ersten Und daran festhalten, daß es, falls es B e z i e h u n g bleiben soll, nicht als selbständiger Gegenstand gedacht werden darf, sondern lediglich als Gegenstandsmoment, welches die Verbindung zwischen den beiden andern Momenten, der Form und dem Inhalt, herstellt. In der Relation der Relata haben wir den einfachsten selbständigen Gegenstand, der aus drei unselbständigen Momenten besteht, und gerade das ist zu beachten, daß j e d e r Gegenstand eine solche Verbindung des Einen mit dem Andern, also wenn man will, eine Dreiheit darstellt, deren Bestandteile nicht zu selbständigen Gegenständen gemacht werden dürfen. Wir k ö n n e n zwar die Elemente jederzeit auch vergegenständlichen und sie so behandeln, als ob sie Gegenstände wären, d. h. wir bringen sie dann in die S i t u a t i o n von Gegenständen, um sie begrifflich isoliert zu denken. Aber wir dürfen nie vergessen, was wir dabei tun. Verbinden wir das vergegenständlichte Und durch ein neues Und, so haben wir nicht Und durch d a s s e l b e Und verbunden, so daß das Und „sich mit sich selber" verbindet. Das gäbe einen Widerspruch, den wir nicht zu denken vermögen. Wir haben vielmehr das unselbständige M o m e n t am Gegenstand in die gegenständliche Situation gebracht und behandeln es nun so, als ob es ein Gegenstand wäre. Als Gegenstand ist es selbst immer schon ein Verbundenes, setzt also die Verbindung v o r a u s. Daher wird, wenn wir das Und durch ein Und verbinden, nicht das Verbindende mit dem Verbindenden verbunden, sondern ein Verbindendes wird als Verbundenes behandelt und dann mit einem andern Gegenstand verbunden. Verbundenes können wir miteinander verbinden. Ja, das tun wir überall, wenn wir den einen Gegenstand und den andern Gegenstand denken. Aber Verbindendes läßt sich nicht mit sich selber verbinden, und

Digitized by Google

das tun wir in Wahrheit auch nie. Der Schein, der zum Widerspruch zu führen droht, entsteht wieder nur deshalb, weil wir ein Moment am Gegenstand in die Situation eines Gegenstandes bringen und dann vergessen, was wir getan haben. Wenn wir verschiedene Begriffe miteinander verwechseln, dürfen wir uns nicht wundern, daß unser Denken widerspruchsvoll wird. Achten wir darauf, was hier in Wahrheit vorliegt, so ist unser Denken von jedem Widerspruch frei. Die Verbindung des Und durch ein Und ist ebensowenig ein Widerspruch wie die Zerlegung des Gegenstandes in Form und Inhalt und die begriffliche vergegenständlichende Isolierung der Momente, die nur in ihrem Zusammen einen Gegenstand bilden [1]).

Doch diese Betrachtungen des Und und seines eigentümlichen Wesens als eines unselbständigen Momentes am Gegenstand, das allein dann zum Widerspruch zu führen scheint, wenn seine Unselbständigkeit vergessen wird, hatten lediglich den Zweck, auf das Verständnis des Subjektbegriffs vorzubereiten. Schon jetzt muß klar sein, daß zwischen dem Problem des Und und dem des Subjekts der engste Zusammenhang besteht. Am besten kann man sich das Wesen dieses Zusammenhanges in folgender Weise zum Bewußtsein bringen. Man wird glauben, daß der Begriff des Und noch weiter ausgestaltet werden müsse, damit er zum Begriff der synthetischen Einheit wird, die wir brauchen, wo wir das Geltende und das Reale zur Welteinheit miteinander verbinden wollen, und das ist, wie wir früher gesehen haben, gewiß zutreffend. So kamen wir zum immanenten Sinn des wertenden Aktes. Doch kann man bei dieser Ausgestaltung noch einen andern Weg gehen als den, welchen wir vom Akterlebnis aus eingeschlagen haben. Wir sehen dabei, um die Begriffe der Einheit möglichst allgemein zu entwickeln, von den Besonderheiten des Einen und des Andern, deren synthetische Einheit in Frage steht, d. h. von den Besonderheiten des Realen und des Geltenden zunächst einmal ab. Schon der Begriff der Beziehung zwischen dem Einen und dem Andern oder der Relation der Relata überhaupt scheint über sich hinaus zu treiben.

Um zu zeigen, wie das gemeint ist, sei an einen naheliegenden Gedankengang der subjektivierenden Philosophie erinnert. Wird das Eine auf das Andere bezogen, so setzt das ein „Etwas" voraus, das die Beziehung herstellt, und dieses muß sich, wenn es als Gegenstand gedacht wird, prinzipiell von allen andern denkbaren Gegenständen unterscheiden. Es besitzt die einzigartige Fähigkeit, sich sowohl auf das Eine als auch auf das Andere zu erstrecken. Wenn es nicht beide umfaßte, könnte es keine Beziehung zwischen ihnen zustande bringen. Wie haben wir also den Begriff des beziehenden Etwas zu denken? Dürfen wir es zu den realen oder irrealen Objekten rechnen?

Alle Gegenstände, die wir Objekte nennen, erweisen sich als unfähig, das zu leisten, worauf es bei der Beziehung zwischen dem einen und dem andern Gegenstand ankommt. Sie sind immer das Eine oder das Andere. Sie bestehen insofern jeder für sich und scheiden daher, wo es sich um das übergreifende Band zwischen dem Einen und dem Andern handelt, gänzlich aus. So läßt sich das gesuchte Etwas zunächst negativ als Nicht-Objekt bestimmen. Diese Verneinung aber bleibt nicht leer. Sie weist auf das andere Glied einer Alternative hin und lehrt uns das Positive finden. Alles, was nicht als Objekt gedacht werden kann, und doch als Etwas gedacht werden soll, ist als Subjekt zu denken, und das Subjekt zeigt sich gerade in dem hier entscheidenden Punkt vom Objekt grundsätzlich verschieden.

1) Die letzten Absätze sind nach eingehenden mündlichen und schriftlichen Diskussionen mit meinem Freunde Richard Kroner formuliert. Ich erwähne dies, weil ich nicht mehr genau feststellen kann, wieviel Anregung ich den Einwänden Kroners verdanke.

Digitized by Google

Ja, das macht, wird man sagen, sein Wesen aus, daß es über sich hinausgreifend die Beziehung zwischen sich und einem Andern zu stiften vermag.

So scheint der Weg zur Lösung des Welteinheitsproblems vorgezeichnet. Es gilt, das beziehende Und zum beziehenden Subjekt auszugestalten. Dann wird das Wesen des sowohl trennenden wie zugleich verbindenden Faktors erst völlig klar, und man braucht diesen Begriff nur noch auf das Verhältnis des Realen zum Geltenden anzuwenden, um ihre Synthese zu erfassen. Die Verbindung darf gewiß nicht Verschmelzung sein, wie sie entsteht, wenn die eine Eins und die andere Eins sich zur Zwei vereinigen, aber sie darf auch nicht die bloß logische Beziehung des reinen Und bleiben. Es kommt vielmehr die Verbindung in Betracht, die das Subjekt herstellt, welches dadurch, daß es sich selbst mit einem Andern verbindet, auch die Einheit von Wirklichem und Werthaftem zustande bringt. Kurz, wollen wir das dritte Reich als übergreifendes Band denken, so muß die Einheit, die uns zuerst in der Form des Und entgegentritt, zu Ende gedacht und als Einheit des beziehenden Subjekts bestimmt werden.

Gegen diesen Gedankengang läßt sich insofern nichts einwenden, als der Begriff der synthetischen Einheit in der Tat zum Begriff des Subjekts gehört und dazu beiträgt, dem Subjekt die Ausnahmestellung unter allen denkbaren Gegenständen zu verleihen. Zugleich aber ist genau festzustellen, was es heißen soll, das Subjekt stelle die Beziehung zwischen sich und einem Andern her und verbinde so das Reale mit dem Geltenden. Es darf nicht der Schein entstehen, als mache diese Bestimmung den Subjektgedanken zu einem in sich widerspruchsvollen Begriff. Dürfen wir sagen, das Subjekt sei der reale Gegenstand, der das Reale mit dem Geltenden verbindet? Eine solche Wendung würde zu den größten Schwierigkeiten führen, ja gerade das wieder in Frage stellen, was für die Ausgestaltung des reinen Und zum beziehenden Subjekt zu sprechen schien. Das Subjekt leistet das, was es in diesem Fall leisten soll, allein dann, wenn man es als Relation zwischen dem Realen und dem Geltenden, also nicht als einen in das eine oder in das andere Gebiet hinübergleitenden Gegenstand denkt. Daraus aber folgt, daß die Bezeichnung des beziehenden Bandes als „Subjekt" mit größter Vorsicht verwendet werden muß. Bei dem Subjekt sind wir immer geneigt, an einen realen Gegenstand zu denken. Solange wir an der Beziehung als bloßer Beziehung zwischen dem Einen und dem Andern festhalten und sie als das rein logische Und bestimmten, war es verhältnismäßig leicht, die Gefahr ihrer Vergegenständlichung zu vermeiden. Es leuchtet sofort ein, daß das reine Und weder der eine noch der andere von den beiden Gegenständen sein kann, die es miteinander verbindet. Es wird stets als unselbständiges Moment gedacht werden. Beim Subjekt dagegen, das wir an die Stelle des Und setzen, denkt man leicht mehr, als man dabei denken darf, falls man es als beziehendes Band verstehen will. Man nimmt Bestimmungen in seinen Begriff auf, die nur dem einen der beiden Glieder, die es miteinander verbindet, zukommen.

Jedenfalls muß klar sein: die Leistung, die das Subjekt als Band zwischen dem Einen und dem Andern erfüllt, und auf Grund deren sein Begriff zur Lösung des Welteinheitsproblems geeignet scheint, hängt daran, daß es weder ein Reales noch ein Geltendes ist. Als realer oder als geltender Gegenstand gedacht würde es ebenso wie das vergegenständlichte Und die Bedeutung einbüßen, die es als synthetisches Moment besitzt, und auf Grund deren allein wir das Recht haben, von einem beziehenden Subjekt zu sprechen, welches das Reale mit dem

Digitized by Google

Geltenden verknüpft. Wird unter Subjekt ein realer Gegenstand verstanden, so erscheint die Ausgestaltung des Und zum Subjekt durchaus problematisch.

Andererseits ist auch das richtig: man kann das beziehende „Etwas" Subjekt nennen und zugleich den Namen des Subjekts für einen realen Gegenstand brauchen. Wir nennen jedes reale Ich ein Subjekt. Aber das ist eben fraglich, ob das Wort Subjekt dann nicht zwei prinzipiell voneinander verschiedene Bedeutungen hat, die wir sorgfältig voneinander trennen müssen, um in diesen Fragen zur begrifflichen Klarheit zu kommen. Denkt man bei Subjekt an einen realen Gegenstand, so denkt man dabei mehr als das, was im Zusammenhang des Welteinheitsproblems „Subjekt" zu nennen ist: die Relation oder das übergreifende Band zwischen dem Einen und dem Andern. Das Subjekt bedeutet dann selbst schon ein Verbundenes, und falls es nun mit einem Andern verbunden wird, darf das nicht heißen, es sei dasselbe Subjekt, das sich mit dem andern verbindet. Das würde einen Widerspruch einschließen. Das Verbundene kann nicht das Verbindende sein. Gerade den Gedanken hieran haben wir also zu meiden. Aber das wird jetzt auch keine Schwierigkeiten mehr machen. Wir stoßen hier auf dasselbe Problem, das entstand, als wir das Und durch ein Und mit einem andern Faktor verbinden wollten. Wir müssen uns in beiden Fällen darüber klar sein, daß wir einmal das Und oder das Subjekt in die Situation des Gegenstandes bringen, und daß dann mehr dabei gedacht wird als die bloße Verbindung, daß wir dagegen das andere Mal das Und oder das Subjekt als das Verbindende auffassen, das zwischen den beiden Gegenständen steht, die es miteinander verbindet. Wenn wir stets an dieser Trennung festhalten, bleiben unsere Gedanken widerspruchslos, d. h. so wenig der Begriff des Und einen Widerspruch enthält, so wenig darf das Subjekt widerspruchsvoll genannt werden. Doch zugleich wird dann freilich zu fragen sein, wodurch sich das Subjekt vom Und noch unterscheidet. Soll das Subjekt das leisten, was das Und leistet, so muß es ein Moment am Gegenstand bedeuten und darf nicht vergegenständlicht werden.

So ist der Gedankengang der subjektivierenden Philosophie, der über das Und hinauszuführen schien, völlig in Frage gestellt. Er benutzt den Doppelsinn des Wortes „Subjekt" zu einer unzulässigen Vergegenständlichung der synthetischen Einheit. Die hier vorliegende Verwechslung gilt es, zu durchschauen. Wird das Subjekt, wie man sagt, durch das Subjekt, also „durch sich selbst" mit einem Andern verbunden, so ist unter Subjekt ein realer, aus Form und Inhalt bestehender Gegenstand gemeint, der die Verbindung durch ein Subjekt schon voraussetzt, also sie nicht erst zustande bringen kann. Es wird mit anderen Worten hier das Subjekt gerade nicht mit sich selbst, d. h. ein Verbindendes mit einem Verbindenden verbunden, was sinnlos wäre, sondern es wird eine Verbindung zwischen Verbundenem und Verbundenem hergestellt, wie sie sich überall findet, wo man Gegenstände miteinander verbindet. Abgesehen davon ist die Schwierigkeit, die im Subjektsbegriff liegt, keine andere als die schon bekannte und durch die Scheidung des Vorgegenstandes vom Gegenstande beseitigte im Begriff des Und.

Um hier zur letzten Klarheit zu kommen, greifen wir noch einmal auf die Gedanken zurück, die wir beim Begriff des Gegenstandes überhaupt erörtert haben. Jeder Gegenstand ist eine Einheit des Einen und des Andern, also wenn wir wollen, eine Zweiheit oder auch eine Dreiheit, und jedes dieser Momente kann nur dann als Gegenstand gedacht werden, wenn es nicht als Moment, sondern selbst als Zweiheit oder Dreiheit gedacht wird. Das drücken wir so aus, daß wir sagen: jeder Gegen-

Digitized by Google

stand besteht aus drei Vorgegenständen, die zwar so behandelt werden können, als ob sie Gegenstände wären, selber aber nicht Gegenstände sind. Das Subjekt als realer Gegenstand macht von dieser Bestimmung keine Ausnahme. Es besteht aus dem Einen und dem Andern, also aus einer Zweiheit oder Dreiheit von Vorgegenständen, und nur weil wir das eine Moment am Gegenstand oder den einen Vorgegenstand, nämlich das beziehende Und, auch als beziehendes Subjekt bezeichnen, entsteht der Schein, als sei ein und dasselbe Subjekt sowohl ein aus drei Vorgegenständen bestehender Gegenstand als auch einer dieser Vorgegenstände, der niemals Gegenstand werden kann.

Beachten wir diese Doppeldeutigkeit des Subjektbegriffes nicht, so kommen wir zu Widersprüchen. Halten wir dagegen an der Trennung fest, so werden die Widersprüche schwinden. Ja, die Annahme eines Subjekts, die dadurch gefordert ist, daß es als Voraussetzung des Gegenstandes gedacht wird, hört auf, einen Sinn zu behalten, wenn dies Subjekt eines neuen Subjekts als Voraussetzung bedarf. Allein ein irreales Subjekt ist als „Voraussetzung" des realen Subjekts brauchbar. Gewiß ist es richtig, daß wir, um die Relation zu denken, des Subjekts bedürfen, falls man unter Subjekt das beziehende „Band" versteht. Aber das Subjekt, das verbindet, ist nicht dasselbe Subjekt wie das, welches verbunden wird. Wollen wir daher das Und als Subjekt bezeichnen, so müssen wir dies Subjekt so bestimmen, daß es lediglich die Beziehung zwischen dem Einen und dem Andern herstellt, also nicht als Gegenstand gedacht wird, der selber wieder des Subjekts bedürfte, um mit anderen Gegenständen in Beziehung gebracht zu werden. Wir müssen das Subjekt, auf das es hier allein ankommt, als ein Moment am Gegenstand oder als Vorgegenstand in seiner Zwischenstellung belassen. Sonst verliert es die Bedeutung, die es auf Grund seiner Leistung besitzt, ebenso wie das Und diese Bedeutung verliert. Nur falls wir das Subjekt nicht zum Gegenstand verselbständigen, bleibt es als beziehendes Band verständlich.

So können wir geradezu sagen: in seiner einfachsten Form ist das Subjekt als das, was sich nie objektivieren läßt, nichts anderes ls das reine Und, d. h. Beziehung zwischen dem Einen und dem Andern in der genau erörterten Bedeutung als bloße Beziehung ohne jede Vergegenständlichung gedacht. Selbstverständlich bleibt es möglich, das Subjekt noch weiter auszugestalten und dann selber als Gegenstand zu fassen. Wenn es auch nicht einer der Gegenstände sein kann, die es miteinander verbinden soll, also als empirische Wirklichkeit, die stets objektivierbar ist, sich nicht denken läßt, so ist es doch vielleicht als metaphysische Realität zu bestimmen. Wir haben früher nur die übersinnliche Wertwirklichkeit als Objekt ablehnen müssen [1]). Es besteht eine weit verbreitete Neigung, aus dem, was sich als Voraussetzung der empirischen Gegenstände nachweisen läßt, einen metaphysischen Gegenstand zu machen. Der Gedanke an ein transzendentes absolutes Subjekt als letzten einheitlichen Weltgrund bleibt noch offen. Vielleicht zwingt uns der Begriff des Subjekts zur Annahme eines übersinnlichen Weltgeistes. Darüber ist bisher nichts ausgemacht. Doch davon können wir erst später reden. Nur schrittweise gelangen wir zum Ziel, wo es gilt, die letzte Einheit der Welt zu begreifen. Hier kam es zunächst allein darauf an, zu zeigen, weshalb das Subjekt als beziehendes Band zwischen Geltendem und Realem gedacht nicht über das reine Und hinausführt, ja daß es nur als reines Und das leistet, was es als Beziehung des Einen zum

1) Vgl. oben S. 253.

Digitized by Google

Andern leisten soll. In der Voraussetzung der empirischen Gegenstände ist weniger zu denken als im empirischen Gegenstand selbst.

Will man trotzdem bei der logischen Beziehung des Und nicht stehen bleiben und auch den Weg ins Metaphysische meiden, so mag man von einem Beziehenden sprechen, das als Subjektakt zu bezeichnen ist. Das Subjekt wird dann zum Inbegriff seiner Akte. Darin haben wir den am nächsten liegenden Gedanken. Aber wenn man ihn verfolgt, so führt seine weitere Ausgestaltung auf den Weg, den wir bereits kennen. Das Subjekt ist dann gewiß nicht allein die Form, die als logisches Korrelat zu jedem Objekt gehört, und ebenso gewiß nicht nur das beziehende Band zwischen dem Einen und dem Andern, sondern es wird, um die Welteinheit verständlich zu machen, in der schon angegebenen Weise als Akt des Stellungnehmens zu einem Wert oder als Wertung gedacht. Damit kommen wir in das Zwischenreich des immanenten Sinnes. Von einem Subjekt als einem realen Gegenstand darf dann ebenfalls keine Rede sein. Der Begriff des beziehenden Subjekts hat uns also über das frühere Ergebnis nicht hinausgeführt. Ja, er leistet für das Verständnis der Welteinheit weniger als der Begriff des immanenten Aktsinnes. Erst durch den Wert, zu dem es Stellung nimmt, wird das Subjekt aus seiner Leerheit als formales Objekt-Korrelat und als bloß logische Beziehung sozusagen erlöst, nämlich als das verstanden, was wir meinen, wenn wir von einem aktiven Subjekt sprechen. Im Begriff des reinen Und steckt vom Akt-Charakter noch nichts, oder es wäre wenigstens gewaltsam, das reine Und schon „Akt" zu nennen. Insofern hat in der Tat an die Stelle des Und das Subjekt zu treten, und mit ihm ist dann der Begriff des Aktes zu verbinden. Aber stets ist daran festzuhalten: allein durch das Hinzutreten des Wertes, zu dem das Subjekt Stellung nimmt, kommen wir in Wahrheit über das reine Und hinaus zum Subjekt-Akt, dessen immanenten Sinn wir deuten können. Ohne Wertgedanken bleiben wir bei der logischen Beziehung überhaupt, wie sie im reinen Und ihren Ausdruck findet, und diese dürfen wir unter keinen Umständen zum realen Subjekt vergegenständlichen. Sie läßt sich nur als Moment am Gegenstand fassen.

Ja, sogar das ist nicht alles, was berücksichtigt werden muß, falls über den Begriff des Subjekt-Aktes volle Klarheit entstehen soll. Selbst als Sinn der Wertung gedacht erscheint er leer und unselbständig, so lange wir uns auf den Begriff des Wertes überhaupt beschränken. Er kann sich erst erfüllen, wenn wir seine Stellungnahme von inhaltlich bestimmten Werten her zu deuten, in der Lage sind. Auch der aus den drei Momenten des Objekt-Korrelats, der logischen Beziehung des Und und des immanenten Aktsinnes entwickelte Subjektbegriff reicht daher für ein Weltverständnis noch nicht aus, und so ist auch in dieser Hinsicht der Subjektivismus als Weltanschauungslehre unbefriedigend. Er muß zum „kritischen" Subjektivismus weitergebildet werden, d. h. nur auf Grund eines inhaltlichen Wertverständnisses läßt sich die Stellung des Subjekts zur Welt verstehen. Es ist daher nach wie vor eine Umkehr des üblichen Weges nötig, der vom Subjekt her die Werte zu erfassen sucht. Ohne Wertgedanken bliebe das Subjekt formales Objekt-Korrelat und rein logische Relation, also ein bloßes Moment am Gegenstand. Als Gegenstand ist es stets Relation der Relata, und das heißt in diesem Fall: erst durch inhaltlich erfüllte Werte bekommt die Aktualität des Subjekts einen Inhalt, auf Grund dessen sie zum selbständigen, für sich denkbaren Gegenstand wird. Haben wir aber darum das Recht, auch von einem realen Gegenstand zu sprechen? Das ist noch völlig problematisch. Wir bleiben auf den immanenten Sinn und seine

Digitized by Google

Deutung beschränkt. Inhalte, zu denen die Form Wirklichkeit gehört, tauchen mit Wertinhalten nicht auf. Nur in unserm dritten Reich ist also das beziehende Subjekt als Gegenstand unterzubringen.

IV.

Sinndeutung und Psychologie.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die Sinndeutung auf Grund von Werten ebensowenig wie die Wertlehre etwas prinzipiell Neues und Unerhörtes in unserer Wissenschaft darstellt. Solche „Originalität" in der Bestimmung der philosophischen Aufgaben wäre auch recht bedenklich. Die Philosophie hat sich immer um das bemüht, was wir Sinndeutung nennen, und zwar sowohl bei der Behandlung einzelner Lebensgebiete als auch bei der Darstellung der Welt in ihrer Totalität. Nur trat die Sinndeutung meist vermischt mit der Behandlung anderer, ebenfalls zu dem so vieldeutigen „Subjekt" gerechneter Faktoren auf, und sie konnte deshalb in ihrem Wesen nicht klar erkannt werden. Da solche Verschlingungen der Probleme bis in die neueste Zeit eine Rolle spielen, setzen wir uns ausdrücklich mit ihnen auseinander. Der Begriff der Sinndeutung, wie wir ihn verstehen, wird dadurch in seiner Eigenart noch mehr zutage treten.

Zwei Wissenschaften, die das Subjekt zum Gegenstand haben, kommen hierbei in Betracht: die Psychologie als Lehre vom empirischen Seelenleben und noch einmal die Metaphysik, aber nun nicht als Lehre vom transzendenten Objekt, sondern vom transzendenten Subjekt. Wir werfen auf beide Disziplinen einen Blick, um das, was wir meinen, in Bekanntem und Vertrautem als mitgemeint aufzuzeigen und es zugleich von solchen Elementen zu trennen, die nicht zur Sache gehören.

In der Psychologie spielt hauptsächlich die Deutung einzelner Lebensbetätigungen eine Rolle. Doch hat man ihr auch einen universalen Charakter zu geben versucht, und nur weil diese Disziplin, die man als Wissenschaft vom realen psychischen Sein bestimmt, sich nicht auf die Erforschung von Wirklichem beschränkt, wird es verständlich, daß man sie noch immer in ein prinzipiell anderes Verhältnis zur Philosophie bringt als andere Einzelwissenschaften.

Es ist, wie wir gesehen haben, richtig, daß jeder Versuch, den immanenten Sinn eines realen Vorgangs zu deuten, an die Akte des Subjekts anknüpfen muß, also an etwas, das für die objektivierende Wissenschaft ein reales psychisches Sein bildet. Der Ausgangspunkt für die Feststellung des wertfreien, rein tatsächlichen Seins durch die Psychologie liegt vielfach an derselben Stelle, wo der für die Sinndeutung zu suchen ist, nämlich im begrifflich noch ungeklärten Akterlebnis. Dies stellt insofern das gemeinsame Element von Psychologie und Philosophie dar.

Von hier aus verstehen wir, wie es zur Vermengung von zwei prinzipiell verschiedenen Arten der Begriffsbildung kommen kann. Aber gerechtfertigt wird dies Verfahren dadurch nicht. Die Psychologie hat vielfach den ihrem Material innewohnenden irrealen Sinn gedeutet, statt sich auf die Erforschung des realen psychischen Seins zu beschränken, wie sie es zu tun vorgab. Dasselbe gilt für die Soziologie, soweit sie als Sozialpsychologie auf das Seelenleben in der Gesellschaft reflektiert. Mit Rücksicht hierauf besteht faktisch eine Abtrennung der Psychologie von der Philosophie noch nicht. Zugleich jedoch scheint die Scheidung gerade

Digitized by Google

deshalb dringend notwendig. Falls die Psychologie die Akte des Subjekts wie andere Wirklichkeitswissenschaften ihrem realen Sein nach beschreiben und erklären will, darf man nicht auch die Deutung des Sinnes dieser Akte auf Grund von geltenden Werten „Psychologie" nennen. Unter der Unklarheit darüber, ob man den Sinn des Subjektaktes oder eine psychische Realität meint, muß sowohl die Philosophie als auch die Wissenschaft vom psychisch Wirklichen leiden.

Man kann geradezu sagen: die meisten Streitigkeiten über Ziele und Wege der Psychologie, über ihre Stellung zu anderen Wirklichkeitswissenschaften und besonders zur Philosophie sind im wesentlichen darauf zurückzuführen, daß in den psychologischen Untersuchungen objektivierende Feststellungen des realen psychischen Seins und subjektivierende Sinndeutungen bunt durcheinander gehen. Unter diesem Gesichtspunkt werden manche Bestrebungen der neuesten Psychologie überhaupt erst verständlich. Auf zwei von ihnen, die sachlich mit unserem Problem am engsten verknüpft sind, gehen wir ein, nämlich auf den Anspruch der Psychologie, Philosophie zu geben, und auf die Aufstellung von zwei verschiedenen Arten der Psychologie. Zumal diese letzte Tendenz ist wichtig, denn ihr liegt die Trennung von Tatsachenfeststellung und Sinndeutung als Motiv zugrunde. Aber sie ist in ihr noch nicht klar herausgearbeitet. Erst wenn das geschieht, kann das Verhältnis der Philosophie zu den Einzeldisziplinen und damit die Aufteilung des Universums an die Gesamtheit aller Wissenschaften eindeutig bestimmt werden.

Zunächst also fragen wir, wie die Psychologie, die ihrem Programm nach nichts sein will als empirische Wissenschaft von den psychischen Realitäten, und der insofern jeder universale Charakter fehlt, trotzdem dazu kommt, die Stelle der Philosophie einnehmen oder wenigstens einen wichtigen Teil von ihr geben zu wollen. Hätte sie ihr Programm, nur die seelische Wirklichkeit zu behandeln, durchgeführt, so könnte über ihren spezialwissenschaftlichen, also unphilosophischen Charakter kein Zweifel bestehen. Zugleich wäre dann ihre theoretische Existenzberechtigung unanfechtbar, denn eine Tatsachenfeststellung und Erklärung im Gebiet des empirischen Seelenlebens ist ein unbestreitbares wissenschaftliches Bedürfnis, sowenig es auch bisher eine Befriedigung gefunden haben mag. Der Anspruch der Psychologie dagegen, Probleme der Philosophie zu lösen, beruht auf einer theoretischen Unklarheit, wo man der Psychologie die Erforschung des seelisch Wirklichen zur Aufgabe macht.

Selbstverständlich wird es niemand dem Psychologen verbieten, auch nach dem Sinn des psychischen Seins zu fragen, das er erforscht, und damit über seine spezialwissenschaftlichen Aufgaben hinauszugehen. Aber wissen sollte er, was er dann tut [1]), und sich klarmachen, daß die Sinnprobleme des wissenschaftlichen, künstlerischen, sittlichen, erotischen und religiösen Lebens nur durch Deutung auf Grund einer Wertlehre, nicht durch Beschreibung und Erklärung des psychischen Realen in Angriff genommen werden können. Solch ein Versuch bedarf der philosophischen Basis, in der die Begriffe der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit, der Liebe, der Religion systematisch als Begriffe von Gütern und ihren Werten herausgearbeitet sind. Lehnt man die Beschäftigung mit Wertproblemen in der Psychologie ab, dann bleibt sie eine Spezialwissenschaft in demselben Sinn, wie die Chemie oder die Biologie es ist.

Die Verwirrungen, die entstehen, wo die Scheidung von Tatsachenfeststellung und Sinndeutung fehlt, sind nicht begrifflich konstruiert, sondern lassen sich an

1) Vgl. oben S. 126.

Digitized by Google

konkreten Beispielen leicht als verhängnisvoll aufzeigen. So können wir, um auch die Wissenschaft früherer Zeiten in Betracht zu ziehen, die heute allgemein bekämpften Irrtümer der sogenannten Vermögenspsychologie auf eine nicht zum Bewußtsein gekommene Sinndeutung zurückführen. Man fragte nach den verschiedenen L e i s t u n g e n des seelischen Lebens, durch welche Werte in Gütern realisiert werden, und unterschied danach ein Erkenntnisvermögen, ein Begehrungsvermögen, ein Gefühlsvermögen. Leistungen aber setzen immer einen Wert voraus, mit Rücksicht auf den ein Gut verwirklicht wird. Kein Wunder, daß Kant seine drei Wertgebiete des Logischen, Ethischen und Aesthetischen mit der Vermögenspsychologie in Einklang bringen konnte, ja daß sogar der Glaube entstand, die Dreiteilung des kantischen Wertsystems sei auf eine psychologische Dreiteilung gestützt. Davon ist in Wahrheit keine Rede, wie sich sofort ergibt, sobald man einmal die Aufmerksamkeit auf das lenkt, was hier vorliegt. Erkenntnis, insofern sie Wahrheit erfaßt, ist ein Sinnbegriff, das Produkt einer Deutung vom logischen Werte aus. Es muß daher Unheil entstehen, falls man daraus ein Seelenvermögen, eine besondere psychische Realität macht. Dasselbe gilt für das sittliche Wollen und das künstlerische „Fühlen". Insofern ist der Kampf gegen die Vermögenspsychologie im vollen Recht. Aber zur Klarheit kommt man hier erst, wenn man einsieht, daß eine schlechte, d. h. über die dabei verwendeten Werte nicht zum Bewußtsein gebrachte Sinndeutung die angeblich psychologischen Unbegriffe geschaffen hat.

Ebenso ist in der neueren Zeit der Kampf der voluntaristischen gegen die intellektualistische Psychologie als Kampf gegen eine unbemerkte und einseitige Deutung des Sinnes psychischer Vorgänge zu verstehen. Weiß man nicht, was hier vorliegt, so wird man immer wieder zu angeblich psychologischen Begriffen kommen, die sich nicht prinzipiell von denen der alten Seelenvermögen unterscheiden. Interessant ist unter diesem Gesichtspunkt, wie Wundt die Verfälschung des psychischen Seins durch theoretische Wertbegriffe hervorhebt. Er beklagt sich über den Versuch, „alle psychischen Vorgänge, insbesondere also auch die subjektiven Gefühle, Triebe, Willensregungen, aus den Vorstellungen, oder wie man diese wegen ihrer Bedeutung für die objektive Erkenntnis (!) auch nennen mag, aus den intellektuellen Vorgängen abzuleiten" [1]). Wundt macht für die falsche intellektualistische Psychologie also ausdrücklich eine logische Deutung verantwortlich. Es ist ein Leistungsbegriff, nicht ein Daseinsbegriff, gegen den er sich wendet. Trotzdem ist er weit davon entfernt, die Trennung von Tatsachenfeststellung und Sinndeutung selbst durchzuführen. Ja ihm fehlt begriffliche Klarheit über diesen Unterschied, und er bekämpft daher lediglich besondere Arten der Sinndeutung, nämlich solche, die zu einer ihm unsympathischen Auffassung des Psychischen führen. Schon dabei sind philosophische, d. h. antiintellektualistisch gerichtete Weltanschauungsmotive maßgebend, und im übrigen nimmt er in anderer Richtung unbefangen selbst Sinndeutung auf Grund von Werten vor, wo er glaubt, Wissenschaft vom realen psychischen Sein zu treiben. Sowohl sein Voluntarismus im allgemeinen als auch seine angeblich psychologischen Beziehungs- und Entwicklungsgesetze, das Prinzip der schöpferischen Synthese, der Zunahme der psychischen Energie, das Gesetz des geistigen Wachstums, der Heterogonie der Zwecke usw. enthalten, wie sich leicht zeigen läßt, weniger Begriffe von psychischen Realitäten als von Sinngebilden, also Produkte von Deutungen, die auf Grund von Werten vollzogen sind. So „wächst" beim geistigen Wachstum nicht die psychische Wirklichkeit, sondern es findet eine

1) Wundt, Grundriß der Psychologie, 4. Aufl. 1901, S. 14.

Digitized by Google

Wertsteigerung statt. „Gesetze", wie Wundt sie aufstellt, haben deshalb mit dem, was man in Wissenschaften vom realen Sein sonst als Gesetze bezeichnet, so gut wie nichts zu tun. Aber gerade darauf, daß in ihnen Wertformeln stecken, beruht die philosophische Bedeutung dieser angeblich psychologischen Begriffe. Deswegen allein, weil Wundt reales Sein und irrealen Sinn durcheinander mengt, kann er glauben, seine psychologischen Theorien seien für die Behandlung des sittlichen Lebens und für andere philosophische Probleme wichtig [1]). Eine mit Wertungen durchtränkte Psychologie läßt sich leicht in Verbindung mit der Philosophie als Weltanschauungslehre bringen. Wertfreie Wirklichkeitswissenschaft wäre dazu untauglich.

So wird an diesem besonderen Fall das allgemeine Prinzip klar, aus dem wir den Anspruch der Psychologie verstehen, philosophische Probleme in Angriff zu nehmen, und zugleich erkennen wir, wie ungerechtfertigt der Anspruch einer rein psychologisch verfahrenden Psychologie ist, philosophische Disziplin zu sein. Könnte man sich entschließen, überall die Frage zu stellen, ob Tatsachenfeststellung oder Sinndeutung vorliegt, ob Daseinsforschung oder Leistungsverständnis angestrebt wird, und versuchte man dann, die psychologische Untersuchung auf Tatsachenfeststellung zu beschränken, so müßte der Wert der Psychologie für die Probleme der Philosophie wesentlich geringer geschätzt werden. Doch auch die Psychologie würde nur gewinnen, wenn sie aufhörte, versteckte Wert- und Sinnlehre zu sein. Sie ist ihrem Begriff nach als Wissenschaft vom realen psychischen Sein eine Spezialdisziplin und als solche zur Lösung philosophischer Probleme prinzipiell unfähig. Das setzt ihre theoretische Bedeutung in keiner Weise herab, sondern dient lediglich zur Klärung ihres Begriffs.

An Ansätzen zu der hier verlangten Scheidung fehlt es schon seit längerer Zeit nicht, und damit kommen wir zu dem zweiten Punkt, der in diesem Zusammenhang wichtig ist. Kant hat Begriffe gebildet, die nur als Sinnbegriffe in der angegebenen Bedeutung zu verstehen sind, und von denen er selbst wußte, daß sie nicht psychologische Begriffe darstellen. Darauf wurde bereits hingewiesen, als vom kritischen Subjektivismus die Rede war [2]). Zumal Kants transzendentale Apperzeption darf weder als realer psychischer Vorgang, noch als bloß geltender Wert, noch endlich als transzendente metaphysische Realität verstanden werden. Es bleibt für sie nur unser Gebiet des immanenten Aktsinnes übrig, der in diesem Fall von t h e o r e t i s c h e n Werten her gedeutet ist. Doch sehen wir von älteren Theorien ab. In neuester Zeit kommt das, was wir meinen, am stärksten in dem Bestreben zum Ausdruck, zwei verschiedene Arten von Psychologie zu unterscheiden, und das Verhältnis dieser Tendenz zu unserer Trennung von Sinndeutung und psychologischer Tatsachenfeststellung ist ebenfalls noch ausdrücklich klarzulegen. Wir knüpfen dabei wieder an Beispiele an, die zeigen, wie die vielfach verlangte „neue" Psychologie mehr oder weniger klar auf Wertdeutung abzielt, also nicht Wissenschaft vom see-

1) Vgl. hierzu M a x W e b e r, Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich, XXVII/XXX, 1903—1906, besonders XXIX, S. 1333 ff. Hier wird der eigentümliche Charakter der Begriffsbildungen Wundts in drastischer Weise charakterisiert und die Einmengung von Wertungen überzeugend aufgedeckt. Ich verweise auf diese im besten Sinne des Wortes wertphilosophischen Darlegungen mit um so mehr Nachdruck, als sie an einer Stelle veröffentlicht sind, an der Philosophen sie nicht suchen werden.

2) Vgl. oben S. 157 f.

Digitized by Google

lisch Wirklichen ist, sondern sich aufs engste mit dem berührt, was wir als Lehre vom immanenten Sinn der Subjektakte bezeichnen wollen.

Dilthey stellte eine beschreibende und zergliedernde Psychologie der erklärenden gegenüber. Damit stieß er bei Psychologen auf heftigen Widerspruch, fand aber charakteristischerweise mit seinem Programm bei mehr philosophisch interessierten Einzelforschern lebhaften Beifall. Mancher Vertreter der Kulturwissenschaften fühlte mehr oder weniger deutlich, daß die erklärende, zumal die naturwissenschaftliche Psychologie der Laboratorien, nichts von dem gab, was man von einer philosophischen Psychologie erwartete, und daß ihr besonders jede fruchtbare Verbindung mit den sogenannten „Geisteswissenschaften" fehlte, die man wegen dieses vieldeutigen Namens für Wissenschaften vom psychischen Sein hielt. Dilthey wollte seine neue Psychologie zur Grundlage der Geisteswissenschaft machen, und da diese Disziplinen in Wahrheit durchweg Kulturwissenschaften sind, kann man schon hieran erkennen, wie Diltheys Bestrebungen, ohne daß ihm dies zum vollen Bewußtsein kam, mit der Scheidung von Wert und Wirklichkeit zusammenhängen. Alle Kulturwissenschaften enthalten, da der Begriff der Kultur selbst ein Wertbegriff ist, notwendig Beziehung zu Werten, und zu ihrer „Grundlegung" kann sich daher nur eine Disziplin eignen, die weniger das reale Sein psychologisch erklärt, als vielmehr den Sinn des Geisteslebens von Werten her deutet. Jedenfalls ist Diltheys Psychologie keine Wissenschaft vom bloß wirklichen psychischen Geschehen, sondern es steckt darin der Versuch, den irrealen Sinn des „Geistes" zu erfassen, der überall auf Werten beruht. Nur fehlt es Dilthey dafür am klaren Prinzip und besonders am ausdrücklichen Bewußtsein einer Wertbasis. Daher konnte die beschreibende und zergliedernde Psychologie über die Aufstellung ihres Programms nicht hinauskommen. So fest der Boden ist, auf dem Dilthey sich bewegt, wo er einzelne Probleme des geschichtlichen Kulturlebens in Angriff nimmt, so unfruchtbar sind seine lediglich in der Negation bedeutsamen allgemeinen Ausführungen für den positiven Aufbau einer systematischen Grundlegung der sogenannten Geisteswissenschaften geblieben. Ohne Klarheit über die prinzipielle Bedeutung der Wertprobleme läßt sich auf diesem Gebiet eben nichts ausrichten. Das zeigen gerade die Bestrebungen Diltheys, und insofern tragen auch sie dazu bei, die Trennung von realem Sein und irrealem Sinn als notwendig verstehen zu lassen.

Noch interessanter in der hier erörterten Hinsicht sind die Untersuchungen von Theodor Lipps schon deshalb, weil in ihnen nicht allein ein Programm vorliegt, sondern es auch zu seiner wenigstens partiellen Ausführung gekommen ist. Lipps teilt alle Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften ein. Die Psychologie bedeutet für ihn nicht allein die grundlegende Geisteswissenschaft, sondern zugleich die Philosophie überhaupt. In seinen früheren Arbeiten war er einer der entschiedensten Vertreter der Ansicht, daß Psychologie und Philosophie zusammenfallen, ja dem Wortlaut nach sagte er das auch später. Aber immer schärfer trennte er dabei zwei Arten von Psychologie, und die eine von ihnen, auf die er vor allem Gewicht legte, ist zum größten Teil, wie bei Wundt, wieder weniger Wissenschaft vom realen psychischen Sein als Sinndeutung auf Grund von Werten. Doch kam auch Lipps darüber nicht zur prinzipiellen Klarheit. Sein Wertbegriff ist unausgedacht und viel zu sehr mit dem Begriff des psychisch Wirklichen vermengt. Der Scheidung von irrealem Sinn und realem psychischem Sein entging er durch die Annahme von zwei realen Subjekten, einem individuellen und einem überindividuellen, wobei das zweite einen völlig metaphysischen Charakter annahm. Es

Digitized by Google

dürfte sich jedoch leicht zeigen lassen, daß in dem überindividuellen Ich Wertbegriffe stecken, ja sobald man die metaphysische Realität wegdenkt, bleiben nur Wertgeltungen und Sinndeutungen als das übrig, wodurch aus dem individuellen Subjekt ein überindividuelles Ich wird. Der „Geist" im Gegensatz zum bloß Psychischen ist das Ich, welches die überindividuellen Werte anerkennt. Daraus ergibt sich, sobald man den Theorien von Lipps auf den Grund sieht und nicht an ihrem Wortlaut haften bleibt, daß er in Wahrheit nicht den Dualismus vertrat, der Natur- und Geisteswissenschaften voneinander scheidet. Er trennte vielmehr die Philosophie auch von den Geisteswissenschaften ab, sobald sie Spezialdisziplinen waren, und behielt nur den Namen der Psychologie für die Philosophie bei. Ein Teil seiner sogenannten Psychologie ist Sinndeutung auf Grund von Werten. Hierauf muß hingewiesen werden, damit sich zeigt, wie wenig es sich bei diesem Begriff um die Erfindung einer neuen Wissenschaft handelt. Es wird hier lediglich eine begriffliche Klärung von sachlich längst vorhandenen Bestrebungen versucht, wenn wir der Philosophie die Aufgabe stellen, in den Sinn der Subjektakte auf Grund einer Wertlehre deutend einzudringen.

Am nächsten kommt unserer Scheidung von psychologischer Tatsachenfeststellung und Sinndeutung die Trennung von zwei Arten der Psychologie, die sich bei sonst so weit auseinandergehenden Denkern wie Münsterberg und Jaspers findet. Da ist eine teleologische Psychologie der kausalen, eine Psychologie des Geistes der des Bewußtseinsinhaltes, eine Aktpsychologie der Inhaltspsychologie, eine Intentionspsychologie der Empfindungspsychologie oder eine verstehende Psychologie der erklärenden gegenübergestellt. Alle diese Unterschiede können in ihrem letzten Grunde nur dann begrifflich klar werden, wenn man sie mit dem Unterschied von irrealem Sinn und realem Sein in Zusammenhang bringt, und Münsterberg hebt denn auch ausdrücklich hervor, daß die teleologische Psychologie des Geistes den Sinnbeziehungen und den Sinnzusammenhängen des Seelenlebens nachgehe. Bisweilen wird sogar erkannt, daß es „Psychologie" gibt, die ein irreales Material hat. Dann fehlt eigentlich nur die Betonung des entscheidenden Wertmomentes, das es allein ermöglicht, vom irrealen Sinn im Unterschied vom realen Sein zu reden und dem Begriff des „Verstehens" eine prägnante Bedeutung zu geben. Verständlich sind ausschließlich Wert- und Sinngebilde. Das bloß Wirkliche kann man erklären, aber nicht verstehen wollen, falls Verstehen in Gegensatz zum Erklären gebracht wird.

Im Anschluß daran taucht daher die Frage auf, warum nicht auch wir von deutender oder verstehender Psychologie sprechen, um sie von der erklärenden und beschreibenden zu trennen. Damit kämen wir ebenfalls zu zwei Arten von Psychologie, einer philosophischen und einer spezialwissenschaftlichen, und man wird vielleicht glauben, daß diese Terminologie am besten dem Sprachgebrauch und dem gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft entspricht. In Gestalt einer deutenden und verstehenden Psychologie wäre dann auf Grund einer Theorie der Werte die Philosophie als Weltanschauungslehre im Einzelnen auszuführen.

In gewisser Hinsicht berührt sich die Sinndeutung, wie wir sie meinen, in der Tat mit dem, was man heute unter dem Titel einer verstehenden Psychologie anstrebt. Aber es bleibt doch fraglich, ob es sich empfiehlt, zwei Wissenschaften, die sich so prinzipiell verschiedene Aufgaben stellen, und die bei der Lösung dieser Aufgaben nicht nur prinzipiell verschiedenes Material vor sich haben, sondern auch methodisch so prinzipiell verschieden vorgehen müssen, mit demselben Namen zu

Digitized by Google

bezeichnen. Das Wort Psychologie ist schon vieldeutig genug. Die „Psychologie" der Dichter oder der Menschenkenner hat mit Wissenschaft überhaupt nichts zu tun. Von ihr sehen wir, obwohl auch über diesen Punkt große Unklarheit besteht, daher ganz ab. Man kann ein ausgezeichneter Menschenkenner sein, ohne von wissenschaftlicher Psychologie eine Ahnung zu haben, und es gibt vielleicht hervorragende Psychologen, deren Menschenkenntnis auf schwachen Füßen steht. Doch das ist hier nebensächlich. Nach dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch versteht man unter Psychologie heute allgemein die Lehre vom realen psychischen Sein, wie es empirisch gegeben ist und objektiviert werden muß, um beschrieben und erklärt zu werden. Wo eine Deutung des Sinnes von Werten her in Frage steht, sollte man daher nicht von Psychologie reden, obwohl das dem populären Sprachgebrauch entsprechen mag. Gerade die Trennung des irrealen Sinnes vom psychischen realen Sein ist methodisch von entscheidender Wichtigkeit. Solange man beide Arten der Untersuchung als „Psychologie" bezeichnet, werden die Begriffsverwirrungen kein Ende nehmen.

Freilich muß die Wissenschaft, die nach Klarheit über den Sinn des Lebens strebt, nicht allein die irrealen geltenden Werte verstehen, sondern auch an das reale Sein anknüpfen, das die Werte wertet, denn diesem allein oder genauer dem, was man nach seiner Objektivierung psychisch real nennt, wohnt der Sinn, der gedeutet werden soll, inne. Wertungen aber gehören für die objektivierende Wissenschaft notwendig zur psychischen Wirklichkeit, sind also auch von der Psychologie zu behandeln. Körper lassen sich niemals unter den Begriff einer Wertung bringen, während das Seelenleben meist, vielleicht immer, wertendes Leben ist. Insofern bleiben daher die Gebilde des psychischen Seins und des Aktsinnes aufs engste miteinander verknüpft. Nur eine begriffliche Trennung ist hier möglich. Irrealer Sinn ist stets mit realem psychischen Sein verbunden. Wäre daher der Name der Psychologie noch frei, so könnte man die Deutung des immanenten Sinnes, den der sittliche Wille, das ästhetische Anschauen, das erotische Fühlen, der religiöse Glaube, das theoretische Erkennen hat, auch eine „Psychologie" der Sittlichkeit, der Kunst, der Liebe, der Religion, der Erkenntnis nennen. Zweifellos handelt es sich dabei überall auch um psychisches reales Sein. Der Name Psychologie hätte dann diese Disziplinen von der Darstellung des objektiven, transzendenten Sinnes oder des geltenden Wertes abzutrennen, der am sittlichen, künstlerischen, erotischen, religiösen, wissenschaftlichen „Leben" haftet. Die Philosophie bestünde nach dieser Terminologie also aus reiner Wertlehre einerseits, aus verstehender und deutender Psychologie andererseits. Um Worte brauchte man nicht zu streiten. Aber der Name Psychologie ist als wissenschaftlicher Terminus nicht mehr frei, sondern für die Lehre vom realen psychischen Sein üblich, und deswegen sollte man unter einer Psychologie der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Kunst, der Liebe, der Religion nicht die Deutung des irrealen Sinnes, der diesen Vorgängen innewohnt, sondern solche Disziplinen verstehen, die nur fragen, was faktisch geschieht, wo Menschen Urteile vollziehen, Kunstwerke anschauen, sittlich handeln, mit andern Menschen durch Liebe verbunden sind, an Gott glauben usw. Dann hätte sich die so vieldeutige Psychologie auch hier auf die Frage nach dem realen Sein zu beschränken und käme damit endlich zu einer klaren einheitlichen Zielsetzung. Für das große Publikum, das Klarheit nicht liebt, wäre sie dann wahrscheinlich weniger „interessant", aber das hätte sie zugunsten eines geklärten Methodenbewußtseins in den Kauf zu nehmen. Das „psychologische Interesse" ist wissen-

Digitized by Google

schaftlich oft recht fragwürdig. Man sollte darauf verzichten, es zu befriedigen.

Der Begriff der Kulturpsychologie würde freilich selbst dann noch umstritten werden. Wo es sich um Kulturvorgänge wie die genannten handelt, werden Wertbegriffe unter allen Umständen wesentlich, und man darf daher nicht glauben, eine Psychologie des Kulturlebens könne jemals aus Forschungen bestehen, die in jeder Hinsicht wertfrei sind. Man kann deswegen meinen, es müsse auch innerhalb der Psychologie eine Scheidung gemacht werden, die der Trennung in wertfreie und wertbehaftete Realitäten entspricht Die Psychologie des Kulturlebens vermag von den Werten niemals vollständig abzusehen, so lange sie Kulturleben als Kulturleben darstellt. Um das hervorzuheben, könnte man sie eine Leistungspsychologie im Unterschied von der reinen Daseinspsychologie nennen, insofern Leistungen zwar immer mit Rücksicht auf einen Wert vollzogen werden, selber aber reale Vorgänge sind. Schon um ihren Stoff systematisch abzugrenzen und zu gliedern, hat die Kulturpsychologie die Werte ins Bewußtsein zu heben, die maßgebend für ihre Arbeitsteilung sind, und auch im einzelnen wird sie bei dem engen Zusammenhang, in dem das seelische Leben des Kulturmenschen als wertendes Leben mit den Wertgeltungen steht, dauernd auf Wertfragen stoßen. So muß das Bedürfnis entstehen, auch innerhalb der Kulturpsychologie über die Werte in ihrer Mannigfaltigkeit zur prinzipiellen Klarheit zu kommen. Wissenschaftliches Wertbewußtsein aber kann nur die Philosophie als Wertlehre liefern, und ohne eine philosophische Grundlage wird deshalb die Psychologie der Kultur stets einen mehr oder weniger aphoristischen Charakter tragen. So fragmentarisch wie das Wertverständnis zu sein pflegt, wo es sich nicht auf eine systematische Wertlehre stützt, so fragmentarisch muß sich auch die Kulturpsychologie der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit, der Liebe, der Religion gestalten. Sie kann selbstverständlich trotzdem im Einzelnen Bedeutung besitzen. Aber wie sie ohne bewußte Beziehung zur Wertphilosophie sich systematisch ausgestalten will, ist nicht einzusehen. So bleibt der Begriff einer systematischen Kulturpsychologie ohne wertphilosophische Grundlage völlig problematisch.

Doch wird eine solche Wissenschaft für unseren Zusammenhang nur insofern wichtig, als ihre Abgrenzung gegen die Philosophie notwendig ist, und zu diesem Zweck empfiehlt es sich, nicht bei einer allgemeinen Betrachtung stehen zu bleiben, sondern das Verhältnis, in dem die verschiedenen Arten der Behandlung des Kulturlebens zueinander stehen, noch an einem besonderen Fall deutlich zu machen. Auf diesem Wege läßt sich das Verhältnis der Sinndeutung zur Psychologie, auf das es hier allein ankommt, am besten endgültig klären. Wir gehen daher auf das Gebiet des Theoretischen, für das die Begriffe am meisten ausgebildet sind, etwas näher ein und stellen fest, welche Beziehungen zwischen der Sinndeutung und der Psychologie des Urteils bestehen. Das im Anschluß hieran gewonnene Ergebnis läßt sich dann leicht verallgemeinern.

Inwiefern die theoretische Philosophie als reine Wertlehre sich nicht mit demselben Material beschäftigt wie die Urteilspsychologie, wissen wir bereits [1]). Das Wesen der unwirklichen, transzendenten, geltenden Sinngebilde, aus denen der theoretische Gehalt einer Wissenschaft besteht, bleibt der Psychologie in jeder Hinsicht unzugänglich. Zwar muß das logische „Urteil" verstanden werden, damit es untersucht werden kann, und dies Verstehen ist selbstverständlich eine psychische

1) Vgl. oben S. 263 f. das über die drei Bedeutungen des Wortes „Urteil" Ausgeführte.

Digitized by Google

Realität. Sie hat jedoch für den Theoretiker der wahren Erkenntnis, der auf den transzendenten logischen Sinn blickt, nicht mehr Interesse, als die psychischen Akte des Wahrnehmens für den Physiker haben, wenn er Körper erforscht. Die objektive Logik braucht sich daher mit der Psychologie des Urteilens nur soweit auseinanderzusetzen, als sie die Dogmen abweisen muß, nach denen das Urteil, das als wahr verstanden oder gemeint ist, selbst etwas Psychisches, d. h. ein zeitlich ablaufender Teil des individuellen Seelenlebens sein soll. Die Beseitigung dieses ebenso verbreiteten wie widersinnigen Vorurteils gehört jedoch höchstens in die logische Propädeutik, und insofern hat die theoretische Philosophie als reine Wertlehre mit der Psychologie des Urteilens überhaupt nichts zu tun.

Nicht ganz so einfach gestaltet sich das Verhältnis bei der Deutung des immanenten Aktsinnes, den reale Urteile haben, insofern wir mit ihnen die Wahrheit erfassen. Doch läßt sich auch hier die Sinndeutung von der Psychologie des Urteilens unabhängig machen. Allerdings hat man sich auf der Seite der Logik nicht immer zum Bewußtsein gebracht, daß die Wirklichkeit des Urteilens seinem psychischen Dasein nach nicht in Frage steht, wo sein immanenter Sinn gedeutet wird, und diese Unklarheit beeinflußt die sprachliche Formulierung der Ergebnisse, so daß von seiten der Psychologie Einwände gegen sie erhoben werden können. An dem wissenschaftlichen Wert der Theorie, die z. B. das Wesen des Urteils im Bejahen der Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt findet, ändert jedoch dieser Umstand wenig. Halten wir konsequent daran fest, daß solche Lehren lediglich den logischen Urteilssinn, der den Urteilsakten innewohnt, deuten wollen, so sollte das Mißverständnis, als sagten sie etwas über das psychische Dasein der Urteilsakte aus, zu vermeiden sein. Die Beziehung der theoretischen Philosophie zur Psychologie des Urteilens besteht also auch bei der Deutung des immanenten Urteilssinnes eigentlich nur darin, daß eine sorgfältige Abgrenzung gegen die psychologische Terminologie nicht zu entbehren ist. Unabhängigkeit von der Psychologie wird sich die theoretische Philosophie am sichersten wahren, wenn sie sich stets bewußt bleibt, daß sie den immanenten Sinn vom transzendenten logischen Gehalt her zu deuten, nicht etwa im psychischen Sein der Urteilsakte zu finden hat. Ohne transzendenten Gehalt, den sie verstehen oder meinen, müßte es den Urteilsakten an jedem logischen Sinn fehlen. Der immanente Sinn kann somit ebensowenig wie der transzendente im psychischen Sein aufgehen und daher auch nicht von der Psychologie gefunden werden. Er besteht nur in der Beziehung auf etwas Irreales, Geltendes, also nicht Psychisches, und es ist daher verwirrend, wie an diesem Fall besonders deutlich werden muß, seine wissenschaftliche Erforschung irgend einer Psychologie, sei es auch der verstehenden im Unterschied von der erklärenden, zuzuweisen.

Diese Bemerkungen werden für das theoretische Gebiet die Selbständigkeit der philosophischen Aufgaben und ihre Unabhängigkeit von der Psychologie deutlich machen, und mit ihnen könnten wir uns daher für unsere Zwecke begnügen. Doch gehen wir mit Rücksicht auf die verwirrte Situation mit einigen Worten auch auf die andere Seite der Frage ein. In welchem Verhältnis steht die Psychologie des realen Urteilens zur theoretischen Philosophie, d. h. zur reinen theoretischen Wertlehre und zur Deutung des immanenten theoretischen Urteils-Sinnes?

Zweifellos ist die Feststellung des psychischen Urteilsdaseins eine selbständige Aufgabe. Insbesondere muß die Frage entstehen, wie die realen Vorgänge des Urteilens sich einer allgemeinen Theorie des Seelenlebens unterordnen lassen. Wie aber will man sie unbefangen beantworten, wenn man dabei nicht von Sinn und

Digitized by Google

Wert absieht? Um nur dies zu erwähnen, besteht kein Grund, von vornherein anzunehmen, daß wesentliche Unterschiede des logischen Sinnes auch mit wesentlichen psychologischen Daseinsverschiedenheiten zusammenfallen, oder daß umgekehrt Differenzen im psychischen Sein stets logisch different sein müssen. So ist z. B. die sprachliche Form eines Satzes, den jemand hört, mitbestimmend für die psychischen Vorgänge, die beim Verstehen eines Urteils wirklich in ihm ablaufen. Die Worte aber können bei genau demselben logischen Urteilsgehalt stark voneinander abweichen. Auch ist es möglich, diesen Gehalt so zum Ausdruck zu bringen, daß dabei das eine Mal der immanente Urteilssinn durch das Wort „ja" dem Verstehenden ausdrücklich nahe gebracht, also auch psychisch repräsentiert wird, das andere Mal dagegen der Sinn der Bejahung nicht sprachlich hervortritt und dann vielleicht auch keine psychische Repräsentation findet. Ja, wir haben überhaupt keinen Grund, ohne Prüfung anzunehmen, daß verschiedene Urteilsvorgänge beim Verstehen desselben Urteilsgehaltes oder desselben immanenten Urteilssinnes einander psychisch soweit ähnlich sind, daß sie unter dieselben psychologischen Allgemeinbegriffe gebracht werden können. Es bleibt vielmehr denkbar, daß es mehrere Gruppen von realen Urteilen gibt, die ein in psychologischer Hinsicht verschiedenes Gepräge zeigen. Das wäre dann für die Gestaltung der reinen Daseinspsychologie des Urteilens von entscheidender Bedeutung, während dieser Umstand für die Logik des immanenten Sinnes kein Interesse zu bieten brauchte. Jedenfalls hat die Psychologie logisch voraussetzungslos an die Beantwortung solcher Fragen zu gehen, wenn sie sicher sein will, daß nicht vom immanenten logischen Sinn her Bestandteile in ihre Theorien hineinkommen, die geradezu eine Fälschung der Aussagen über das reale psychische Dasein herbeiführen müssen. Im Interesse der erklärenden Psychologie ist es also notwendig, sie sorgfältig gegen alles, was man verstehende Psychologie nennen will, abzugrenzen.

Trotzdem wird man bezweifeln, ob auch nur die reine Daseinspsychologie des Urteilens ohne eine Orientierung an der Logik auskommt. Kennt sie nämlich die verschiedenen logischen Gebilde in ihrem Wesen und in ihrer Mannigfaltigkeit nicht, so wird sie bei dem heutigen Stand der Wissenschaft immer in Gefahr sein, transzendenten oder immanenten Sinn für reales psychisches Sein zu halten. Gerade eine Psychologie des Verstehens selber bietet in dieser Hinsicht Schwierigkeiten. Man hat Versuche angestellt, die darauf beruhen, daß eine Person Worte hört und dann angibt, was sie beim Verstehen beobachtet. So will man das psychische Sein, das beim Urteilen abläuft, feststellen. Wir wollen hier nicht noch einmal fragen, ob es zweckmäßig ist, zu sagen, daß man psychisches reales Dasein überhaupt verstehen kann, und ob nicht vielmehr alles Verstehen der Menschen untereinander auf Verständnis von gemeinsam erlebten, also nicht psychischen irrealen Sinngebilden beruht. Das mag man als Sache der Terminologie betrachten. Nur eine Frage liegt nahe: wird jemand aufgefordert, er solle einen wahren Satz verstehen, kann er dann die Aufmerksamkeit in erster Linie auf den psychischen Vorgang des Verstehens richten, oder wird nicht vor allem der transzendente logische Urteilsgehalt und der immanente logische Urteilssinn in den Vordergrund seines Bewußtseins treten?

Man hat neuerdings von der Entdeckung gesprochen, daß beim Verstehen von wahren Sätzen nicht Vorstellungen, sondern „Unanschauliches" eine entscheidende Rolle spiele, und in dieser Konstatierung einen bedeutenden Fortschritt der Psycho-

Digitized by Google

logie gesehen[1]). Daß beim Verstehen nicht Bilder aufzutreten brauchen, was hier wohl mit dem Worte „Unanschauliches" zum Ausdruck gebracht sein soll, ist schon früher, z. B. von Schopenhauer, bemerkt worden und wird niemanden überraschen. Aber ist wirklich auch bereits erwiesen, daß jenes Unanschauliche, das wir erleben, wenn wir einen Satz verstehen, eine psychische Realität und nicht ein logisches Sinngebilde ist? Vielleicht gibt es bisher unbeachtetes psychisches Sein, das sich prinzipiell von den Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen usw. unterscheidet, und das mag man dann, um es wenigstens negativ abzugrenzen, unanschaulich nennen. Ja es sollte die Frage, was als psychische Realität auftritt, wenn logischer Sinn ohne „Vorstellungen" verstanden wird, nicht wieder aufhören, die Psychologie zu beschäftigen. Auf sie mit allem Nachdruck hingewiesen zu haben, ist daher gewiß ein Verdienst der Untersuchungen über die Psychologie des Denkens. Aber eine in Wahrheit psychologische Lösung des Problems wird doch nur dann gelingen, wenn man auch die logischen Sinngebilde studiert und genau weiß, ob man von psychischem Sein oder von logischem Sinn redet. Man muß zum mindesten darauf achten, daß z. B. das Verstehen von einzelnen Worten etwas prinzipiell anderes leistet als das Verstehen von Sätzen, die wahr genannt werden können, und man muß ferner zwischen dem Verständnis des immanenten Ja-Sinnes und des transzendenten Urteilsgehaltes unterscheiden. Nur dann läßt sich das unanschauliche Psychische, falls es existiert, reinlich von den verschiedenen Sinngebilden ablösen und seinem psychologischen Dasein nach positiv bestimmen. Solange man dagegen das psychologische Problem noch mit einer logischen Lehre wie der von Kant in Verbindung bringt, nach der Begriffe ohne Anschauung, d. h. ohne alogische Elemente, leer sind, ist das nicht nur für die Logik, sondern auch für die Psychologie verwirrend. Die stets in den „Anschauungsformen" verlaufenden psychischen Wirklichkeiten sollte man niemals im Sinne Kants unanschaulich nennen.

Freilich hält man, wie das heute in der Psychologie noch immer geschieht, alles Unkörperliche ohne weiteres für psychisch real, und sieht in der Psychologie die Wissenschaft von allen unmittelbaren „Erlebnissen", dann sind Trennungen dieser Art unwesentlich. Aber kann die Psychologie, ohne sich selbst zu schädigen, dauernd bei diesen doch etwas primitiven Ansichten stehen bleiben? Schon Platon war weit davon entfernt, unter seinen „unkörperlichen Ideen" psychische Vorgänge zu denken. Wer heute das „Seelenleben" erforschen will, sollte auch versuchen, das weite Gebiet des „Unkörperlichen" sich endlich in seiner Mannigfaltigkeit zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen und aufhören, die in ihrem Wesen so grundverschiedenen Gebilde, aus denen es besteht, alle in den einen wissenschaftlichen Topf des „Psychischen" zu werfen. Nur so kann es zu einer Psychologie als der Wissenschaft von den psychischen Realitäten kommen.

Die Beziehungen zwischen Sinndeutung und Daseinspsychologie des Urteilens erschöpfen sich also in der Hauptsache darin, daß man das Material dieser beiden Wissenschaften streng auseinanderhält, und insofern ist die Beschäftigung mit der Psychologie des Urteilens für den Logiker ebenso wichtig wie die Beschäftigung mit der Logik für den Psychologen, der reale Urteilsvorgänge untersucht. Von prinzipiell anderer Bedeutung dagegen als für die Daseinspsychologie muß die Logik für die Leistungspsychologie des Urteilens werden. Dabei handelt es sich um mehr als die bloße Abgrenzung des Psychischen gegen das Logische. Die Psycho-

1) Oswald Külpe, Ueber die moderne Psychologie des Denkens. Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. 6. Jahrgang, Nr. 9, Juni 1912, S. 1070 ff.

Digitized by Google

logie erhebt in neuerer Zeit immer mehr den Anspruch, auch das „höhere" Seelenleben zu untersuchen. Soll dies Wort einen verständlichen Sinn haben, so kann es sich für die Psychologie des Urteilens dabei nur um das Kulturgut des wissenschaftlichen Denkens handeln. Falls man aber darunter nicht einen Leistungsbegriff versteht, wird das Wort wie alle Namen für Kulturgüter bedeutungsleer, und deshalb ist eine Psychologie der Wissenschaft ohne Orientierung an der Logik ein aussichtsloses Unternehmen. Sie setzt einen Begriff der Wissenschaft voraus, und dieser ist nur durch die Lehre von den theoretischen Kulturwerten, d. h. durch die theoretische Philosophie zu bestimmen. Was ein wahres und was ein falsches Urteil ist, was Bejahung oder was Verneinung bedeutet, in welchem Verhältnis die Elemente des Urteilsgehalts oder die einzelnen Wortbedeutungen zur Totalität des Urteilsgehalts stehen, inwiefern wissenschaftliche Begriffe Urteilen logisch äquivalent sind, welche verschiedenen Arten der Begriffsbildung es gibt, wie die Urteile sich zu Systemen zusammenschließen, ob von einer wissenschaftlichen Universalmethode gesprochen werden kann, nach der man Natur und Geschichte in derselben Weise darstellt oder nicht — das alles sind Probleme, ohne deren Lösung sich der Sinn der Wissenschaft nicht deuten läßt, und gerade vor diesen Problemen muß auch die Leistungspsychologie des Urteilens versagen, so lange sie nicht in engster Fühlung mit der Logik steht. Wie will man die hier auftauchenden Fragen dadurch beantworten, daß man feststellt, was faktisch in diesem oder jenem Individuum abläuft, das den Sinn wissenschaftlicher Sätze versteht? Erst wenn die Psychologie den logischen Sinn und Gehalt der Wissenschaft schon kennt, vermag sie eindeutig die Frage zu stellen, welche verschiedenen Denkakte faktisch gerade im wissenschaftlichen Menschen sich abspielen, um dann die Denkakte im einzelnen mit Rücksicht auf ihre Leistung, d. h. auf die Produktion des Kulturgutes „Wissenschaft" zu beschreiben. So wird deutlich, daß die Kulturpsychologie der Wissenschaft zwar ein berechtigtes Unternehmen ist, daß sie aber selbst bei der Beschränkung auf das reale zeitlich ablaufende psychische Sein ohne Orientierung an der theoretischen Philosophie nicht auskommt.

Diese Ansicht läßt sich dann verallgemeinern. Die Meinung, es sei möglich, irgendein Material dadurch wissenschaftlich zu bewältigen, daß man einfach die Tatsachen beschreibt, ohne einen leitenden Gesichtspunkt für die Auswahl des Wesentlichen zu haben, sollte endlich verschwinden. Mit einem zusammenhangslosen Haufen von Fakten oder „Erlebnissen" ist niemandem gedient. Die Abhängigkeit der Psychologie von der Philosophie der Kulturwerte muß um so größer werden, je mehr sie sich den sogenannten „höheren" Vorgängen wie den sittlichen, künstlerischen, erotischen oder religiösen zuwendet. Nur als sinnvollen Leistungen für die Erfassung eines gültigen Kulturgehalts kommt ihnen die Bezeichnung „höher" zu. Denkt man die Beziehung auf die geltenden Werte fort, zu denen sie sich „erheben", so sind sie einfach da und können weder zum höheren noch zum niederen Sein gerechnet werden. Die Psychologie des „höheren" Seelenlebens muß also überall die Beziehung auf die geltenden Werte ausdrücklich ins Bewußtsein bringen, und das ist systematisch nur im Zusammenhang mit einer Philosophie der Werte möglich.

Immerhin führen Untersuchungen, die reales seelisches Sein zum Gegenstand haben, mit Recht den Namen der Psychologie. Ist dagegen das Interesse auf das Verständnis der immanenten Sinngebilde gerichtet, so handelt es sich um eine Deutung auf Grund von Werten, und man sollte daher auch nicht mehr von Psychologie

Digitized by Google

reden. Ebensowenig wie der Sinn des Urteilsaktes ist der des künstlerischen Anschauens, des sittlichen Wollens, des erotischen Fühlens oder des religiösen Glaubens eine seelische Realität. Von diesen Gebilden kann allein die Wertphilosophie klare wissenschaftliche Begriffe bilden, und erst wenn dies geschehen ist, vermag die Psychologie, die man heute als verstehende der erklärenden gegenüberstellt, in Gestalt einer systematischen Wissenschaft einzusetzen. Sie handelt als Psychologie dann vom realen psychischen Sein. Sie muß es als wirkliches Objekt unter anderen Objekten betrachten, um es als Glied dem einen, alles Reale umfassenden Zusammenhang der Objekte einzuordnen. Je besser ihr dies aber gelingt, um so sicherer geht dabei aus den angegebenen Gründen mit der Abstraktion von den Wertgeltungen zugleich der immanente Sinn der Akte des Subjekts verloren, ja um so problematischer wird, was Worte wie „Akt" und „Subjekt" noch bedeuten. Diese Begriffe sind nur als die eines Stellung nehmenden Verhaltens zu Werten verständlich und bleiben ohne inhaltliche Erfüllung mit Wertgeltungen leer und wissenschaftlich unfruchtbar. Sie gehören deshalb in keine Psychologie, solange man diese Wissenschaft als Lehre von seelischen Wirklichkeiten bestimmt.

Daraus folgt zugleich etwas für den Begriff des realen Subjekts überhaupt, wenn auch nur etwas Negatives. Dadurch, daß man seine Akte als psychische Realitäten denkt, ist für ihre Klärung als Akte eines Subjekts nichts geleistet. Man führt dann lediglich eine der einseitigen Begriffsbildungen zu Ende, d. h. man kommt in diesem Fall zum wertfreien, sinnfremden, psychischen Sein. Damit aber löst man die Verbindung zwischen den beiden Gebieten des Weltganzen, die aufrecht zu erhalten, gerade das Ziel der Sinndeutung von Werten her ist. Das bloß Psychische als übergreifendes Band zwischen Geltendem und Realem ist ein Unbegriff. Die psychischen „Subjekte" sind durchweg objektivierbare Gegenstände. Lediglich ihr immanenter Sinn ist der Objektivierung entzogen. Zum Subjekt als einem realen Gebilde kommt man also auf dem Wege der psychologischen Wirklichkeitsforschung nie. Diese geht ihrem Wesen nach darauf aus, Begriffe von realen Objekten zu bilden. Die Frage, was ein reales Subjekt sei, das sich nicht objektivieren läßt, kann eine Wissenschaft vom psychischen Sein gar nicht in Angriff nehmen.

V.

Die Metaphysik des Geistes und die Prophysik.

Die konsequente Durchführung einer Sinndeutung, welche überhaupt keine Setzung eines realen Subjekts einschließt, wird jedoch Vielen Schwierigkeiten machen, ja unmöglich erscheinen. Zur Tat gehört ein Täter, zum Akt ein dahinter stehender realer Akteur. Das Subjekt vor allem ist ein wirkliche Substanz. So will es die Gewohnheit unseres Denkens, das an der Welt der wirklichen Dinge orientiert ist. Daraus entsteht in diesem Fall die Neigung, über den immanenten Sinn hinaus zu einem in sich ruhenden, letzten „Träger" vorzudringen, der, wenn er kein objektivierbares empirisches Seelenleben sein darf, als „absolutes" Reales zu betrachten ist, also einen metaphysischen Charakter annimmt. Hat man aber einmal einen Schritt in dieser Richtung getan, dann kann man auch weiter gehen. Im Metaphysischen verbindet sich, wie in einer Platonischen Idee, wieder reales und irreales Sein zur unterschiedslosen Einheit. Doch handelt es sich jetzt nicht

Digitized by Google

um die metaphysisch hypostasierte Objektwirklichkeit des transzendenten Wertes, sondern um die metaphysisch hypostasierte Subjektwirklichkeit des immanenten Aktsinnes. Eine subjektivierende Metaphysik dieser Art knüpft in neuerer Zeit, z. B. bei Fichte und Hegel, an Kants transzendentale Apperzeption, also an etwas an, das „kritisch" nur als irreales Sinngebilde zu verstehen ist, und schon dieser Umstand weist auf den Punkt hin, der uns veranlaßt, uns auch mit einer solchen Metaphysik des Subjekts zu beschäftigen.

Wie die Sinndeutung in der Psychologie sich in eine vermeintliche Feststellung von empirischen Wirklichkeiten verwandelt, setzt sie sich hier in die Schöpfung transzendenter Realitäten um. Der Subjektakt wird, nachdem man ihm einen überindividuellen Sinn gegeben hat, zu einem absoluten „Geist" gemacht. In ihm hofft man, die Lösung des Weltallproblems zu finden. Der Begriff des immanenten Akt-Sinnes reicht dazu nicht aus. Er scheint zu blaß und abstrakt, vor allem zu „unwirklich", um als synthetisches Weltprinzip zu dienen. Das, was alles zusammenhält, meint man, müsse doch etwas Reales, ja das eigentlich Reale sein. Allein aus dem „Geist" also läßt sich die Welt begreifen, und aus der Stellung, die das individuelle Ich zu ihm einnimmt, muß Klarheit auch über die Weltanschauung, d. h. über den Sinn des Lebens zu gewinnen sein. So weist alles darauf hin, daß erst in dieser Richtung der Abschluß der Philosophie liegen kann.

Die Metaphysik des Geistes ist einer Psychologie des überindividuellen Ich bisweilen so nahe verwandt, daß es nicht immer gelingen wird, eine scharfe Grenze zwischen beiden zu ziehen. Aber die Mischformen und Zwischenstufen dürfen wir beiseite lassen. Will man überhaupt von einem überindividuellen Ich als einer Realität sprechen und damit zu einem wirklichen Subjekt kommen, das nicht zu objektivieren ist, so muß man, da es in der empirischen Wirklichkeit sich nicht finden läßt, seiner metaphysischen Fassung wohl die größere Konsequenz zugestehen. Auf die konsequente Ausgestaltung der Geistesphilosophie können wir uns beschränken.

Um unseren Subjektivismus des immanenten Aktsinnes gegen die subjektivierende Metaphysik des Geistes abzugrenzen, suchen wir zunächst deren Motive noch besser zu verstehen. Wir ergänzen dadurch zugleich die Ausführungen über die Wertmetaphysik des Platonismus[1]), die im absoluten Objekt reales Sein und irrealen Wert zusammenfallen läßt. So nehmen wir zu aller Metaphysik Stellung und zeigen, wie auch die Metaphysik des Geistes in unserem Weltallbegriff ihren Platz hat.

Was über den Begriff des immanenten Aktsinnes hinauszutreiben scheint, kann man ungefähr in folgender Weise zum Ausdruck bringen. Gewiß sind in der Wertung reales Sein und irrealer Sinn zu trennen, und man braucht sich um das bloß Psychische in seiner Tatsächlichkeit nicht weiter zu kümmern, falls man vom Wert aus seinen immanenten Sinn deuten will. Man darf deshalb die Objektivierung des Aktes unterlassen, ja man muß es, um das Wesen des wertenden Subjekts nicht zu zerstören. Sobald man aber nicht nur an die logische Beziehung des reinen Und, sondern an den beziehenden Akt und vollends an das beziehende Subjekt denkt, wird es nötig, den Akt und das Subjekt auch für wirklich zu halten, und zwar für eine Realität, die erst die eigentliche, wahre Realität bildet, d. h. der gegenüber alles andere Wirkliche, mit Einschluß des psychischen Seins der empirischen Subjekte, zur Erscheinung herabsinkt. Um zum Abschluß der Philosophie zu kommen,

1) Vgl. oben S. 139, 237 und 252 f.

Digitized by Google

braucht man also ein absolutes Subjekt, das allem wertenden Verhalten der individuellen empirischen Subjekte zugrunde liegt, ja sie erst zu realen Subjekten im eigentlichen Sinn des Wortes macht, und das zugleich die letzte Einheit von realem Sein und irrealem Sinn der Subjekte darstellt.

Eine solche Metaphysik des Geistes ist der früher abgelehnten subjektivierenden Philosophie zwar verwandt, scheint ihr aber wegen des umfassenderen Weltallbegriffs, der durch Berücksichtigung des Aktsinnes die geltenden Werte mit einschließt, prinzipiell überlegen. Sie versucht nicht, durch eine nur quantitative Erweiterung des individuellen Ich das Subjekt zur wahren Realität zu steigern und ihm dann die Objekte als Erscheinungen gegenüberzustellen, d. h. sie beschränkt sich nicht auf sinnfremde Realitäten, sondern sie gewinnt den Begriff des Geistes im Gegensatz zu dem des empirischen individuellen Ich gerade durch Verbindung der geltenden Werte mit einer sie wertenden transzendenten Subjektrealität, um erst diese Verbindung als absolutes Subjekt und als letztes metaphysisches Weltwesen zu denken. Sie nennt ihr Absolutes „Geist" im Unterschied vom bloß psychischen objektivierbaren Sein und bringt damit wieder, wie alle echte Metaphysik, das Wesen einer Wertrealität zum Ausdruck. Geist bedeutet das, was sowohl absolut wirklich ist als auch zugleich die absoluten Werte wertet. Dies Weltsubjekt thront dann über allem bloß empirisch Realen ebenso wie über allem bloß geltenden Werthaften. Es vereinigt als höchstes Subjektgut und höchste Geltungswirklichkeit alle Reiche der Welt. So rundet die Metaphysik des Geistes das kosmische Denken monistisch und ontologisch ab.

Ebenso scheint klar, wie sich auf dieser Basis eine Weltanschauung als Deutung des Lebenssinnes erhebt, also auch die Axiologie sich vollendet. Das individuelle Subjekt hat am Geist als dem absoluten Weltsubjekt Anteil, insofern es in Wahrheit Subjekt ist. Es lebt im Absoluten, so weit es absolute Werte wertet und transzendenten Sinn erfaßt. Es lebt so ein echt geistiges, d. h. wahrhaft reales und zugleich werthaftes Leben. Eine Philosophie des Todes oder irgendeine Abkehr vom Leben braucht man deshalb hier als Konsequenz nicht zu fürchten. Das lebendige Ich ist als Subjekt mit dem Weltleben des Geistes unmittelbar verknüpft und darum nicht allein bewahrt, sondern erhöht. Die Welt der realen Objekte mit Einschluß der psychischen Individualitäten bleibt die Außenseite der Geisteswelt, der Schauplatz unseres sinnhaften aktuellen Lebens, und sie ist zugleich bloßer Schauplatz. Den Kern bildet ein absolut wertvoller übersinnlicher Geist, der nur gültige Werte wertet. In der Erhebung des individuellen psychischen Subjekts zu ihm, religiös gesprochen: in der Erhebung des Menschen zu Gott als dem Inbegriff aller Werte und aller Wirklichkeiten, oder in der Vergeistigung des bloßen psychischen, natürlichen Daseins finden wir den sicher verankerten Sinn des irdischen Lebens, das dadurch selbst überirdisch gesteigert und geweiht wird. Frei schwebende Werte in ihrer bloßen Geltung und unwirkliche Deutungsprodukte, die wir immanenten Aktsinn genannt haben, bekommen von dem nun gewonnenen metaphysischen Standpunkt des Geistes aus vollends etwas Dünnes, Unsolides, Gespensterhaftes. Sie gestatten kein volles Weltleben im Ganzen und aus dem Ganzen. Geltung und Sinn bedeuten lediglich Vordergrundsperspektiven für die Lebensanschauung, die zugleich Weltanschauung sein soll. Bei ihnen darf daher die Philosophie nicht stehen bleiben. Ihre Aufgabe ist es, zur Tiefe, zum Wesen, zum Hintergrund der Welt vorzudringen, und das kann nur bedeuten: sie hat die gültigen Werte auf eine absolute, metaphysische Realität des Weltsubjektes zu stützen, um dann den Sinn,

Digitized by Google

der unsern individuellen Wertungen innewohnt, als Wiederspiegelung oder Abglanz von Welttaten der wahren Wertwirklichkeit des Geistes zu verstehen.

So läßt diese Metaphysik sich als Höhepunkt aller Versuche darstellen, durch Annahme jenseitiger, übersinnlicher Realitäten, die zugleich absolut wertvoll sind, das Weltallproblem zu lösen. Die andern Weltanschauungslehren werden ihr gegenüber einen schweren Stand haben. Sie arbeitet mit Namen, deren voller Klang den stärksten Widerhall in der Brust vieler Menschen findet, und sie befriedigt nicht nur theoretische Bedürfnisse. Schon das Wort „Geist" übt auf Manche einen Zauber, der weit über den einer wissenschaftlichen Theorie hinausgeht. Kein Wunder, daß unter solchen Umständen die Metaphysik des Geistes immer wieder Vertreter und Anhänger findet.

Vor allem aber ist in diesem Zusammenhang wichtig: sie stellt eine Lösung auch unseres Weltallproblems dar, obwohl sie ursprünglich nicht als Antwort auf unsere Frage gedacht ist. Daß sie sich so interpretieren läßt, zeigt, wie sie in unserem Weltallbegriff ihre Stelle hat. Dem Platonismus der Werte wie jeder Annahme absoluter Wertobjekte scheint sie durch Berücksichtigung des Geltenden äquivalent, zugleich aber durch Berücksichtigung des Subjekts im Weltwesen prinzipiell überlegen. Sie vereinigt Wert und Wirklichkeit zur Einheit der Identität im Jenseits, und sie vernichtet trotzdem das irdische Leben nicht, sondern bettet es ins Metaphysische ein. So vermag sie das Sinnliche selbst übersinnlich zu verklären. Wir sind „Geist" schon im diesseitigen Leben oder können es wenigstens werden, falls wir das Psychische zum Geistigen zu steigern wissen. Gerade diese Fähigkeit schreibt die Lehre vom Geist uns zu und sucht sie verständlich zu machen. Im individuellen Ich selber kommt der Geist zum Durchbruch. Damit realisiert sich das Ewige im Zeitlichen.

Es wäre leicht, eine solche Metaphysik, die vom menschlichen Subjekt ausgeht, um zum göttlichen Geist aufzusteigen, noch weiter auszugestalten, da in der nachkantischen Philosophie eine Reihe genial veranlagter Männer auf diesem Wege vorgeschritten sind und auch heute noch Gedanken dieser Art in interessanter Weise vertreten werden. Aber das Gesagte genügt für die Klarlegung des Prinzips.

Es muß daraus zunächst deutlich geworden sein, wie auch diese Lehre sich aus den Bestandteilen und nur aus ihnen aufbaut, die wir als die letzten Elemente des Weltalls bereits kennen, aus den Begriffen des Realen, des Geltenden und des Sinnes der Subjektakte, und wie sie insofern keine neuen Perspektiven eröffnet. Im Verein mit der platonisierenden Lehre vom übersinnlichen Objektgut zeigt sie, daß auch in der Wertmetaphysik der Gegensatz des Objektivismus und des Subjektivismus eine entscheidende Rolle spielt. Jede Ontologie dürfte sich mit seiner Hilfe gliedern und verstehen lassen. Dies alles gibt Gewähr dafür, daß unser Begriffsapparat umfassend und vollständig ist. Die Bausteine der Geistesmetaphysik sind auch uns nicht fremd geblieben. Wir konnten sie begrifflich genau bestimmen.

Doch genügt es nicht, daß wir diese Metaphysik aus unserem Zusammenhang heraus verstehen und würdigen. Wir haben auch kritisch zu ihr Stellung zu nehmen, und dabei dreht sich alles um die Frage: ist die Synthese, bei der die verschiedenen Reiche der Welt im All-Einen des Geistes zusammenfließen, der sowohl real als auch geltend als auch Akt sein soll, wissenschaftlich notwendig? Die Antwort wird nicht schwer fallen, sobald nur einmal die Frage so gestellt worden ist.

Die Begriffe der Teile, aus denen sich hier das Weltwesen aufbaut, sind klar und verständlich. Läßt sich auch mit dem „Geist", der das die Teile zur

Digitized by Google

unterschiedslosen Einheit verbindende Ganze bilden soll, ein bestimmter Begriff verbinden? Wir verstehen, was der Ausdruck „wirklich" sagt, wenn jemand damit einen Körper oder einen seelischen Vorgang meint. Wirklich ist der Tisch, an dem ich sitze, und die Druckempfindung, die ich bei seiner Berührung habe. Wir begreifen ebenso, was „Wert" bedeutet, wenn jemand damit auf das hinweist, was an einem Kunstwerk oder an einem wahren Satz haftet, und was von uns verstanden wird. Auch die Bedeutung des Wortes „Sinn" muß klar sein, wenn es das sagen will, was einem Akt des Subjekts innewohnt, insofern dieses zu einem Wert Stellung nimmt. Aber was es heißen soll, daß es nicht nur physische und psychische Realitäten, sondern außerdem noch einen „wirklichen" Geist gibt, der zugleich der Inbegriff aller geltenden „Werte" ist, ja der als Realität das in sich einschließt, was sich im „Sinn" menschlicher Wertungen wiederspiegelt, das kann nicht als verständliche Antwort auf die Frage nach dem einheitlichen Wesen der Welt angesehen werden. Wir stehen vielmehr vor dieser Einheit wie vor einem Rätsel, und zwar ist das Rätselhafte daran gerade durch die Tendenz geschaffen, in der die Metaphysik ihre Stärke sucht, nämlich durch die Absicht, mehrere im Diesseits getrennte Faktoren zu einer jenseitigen Einheit zu verschmelzen. Das gibt dann für den, der klare Begriffe sucht, ein Hexeneinmaleins, geheimnisvoll für Weise wie für Toren: Und Drei mach gleich, so bist du reich! Für den wissenschaftlichen Menschen werden die drei Teile immer ungleich bleiben.

Damit dies nicht mißverstanden wird, sei ausdrücklich bemerkt: die allgemeine Kulturbedeutung solcher Versuche der Ausgleichung steht hier nicht in Frage. Nur daß sie einen streng begrifflich faßbaren und logisch durchsichtigen Inhalt haben, ist zu bestreiten. Vielleicht geben sie mehr als bloße Wissenschaft. Das bleibt möglich. Aber Wissenschaft geben sie trotzdem oder gerade deswegen nicht. In der wissenschaftlichen Philosophie müssen wir „Kritiker", d. h. Scheidekünstler bleiben. Auch hier gilt: Einheit des Geistes ohne Trennung in Reales und Geltendes kann man unmittelbar „erleben". Sie steht am Anfang, vor allem Begreifen. Wissenschaftlich erfassen läßt sie sich als unterschiedslose Einheit niemals. Nicht von der Vielheit zur Einheit, sondern von der Einheit zur Vielheit, d. h. von der trüben, verschwommenen Einheit des Erlebnisses zur klaren Vielheit der Begriffe, die den Reichtum des Weltalls zum Bewußtsein bringen, geht der Weg der Wissenschaft. Darauf kommen wir immer wieder zurück. Es ist nicht einzusehen, wie wir zum Monismus des Geistes eine andere Stellung einnehmen sollten als zum Monismus des metaphysisch realen Wertobjekts. Ja das Wort „Geist" wird man besonders mißtrauisch auf seinen Gehalt hin prüfen, falls man mehr nach klärenden Begriffen als nach erbaulichen oder berauschenden Klängen sucht.

Damit ist nicht jeder „Monismus" abgelehnt. Auch die Einheitstendenz hat in der Wissenschaft ihre Berechtigung. Was wir erleben, bildet nicht nur eine trübe Einheit, sondern zugleich eine trübe, unübersehbare Mannigfaltigkeit, und ihr gegenüber bedarf es eines vereinheitlichenden Denkens, falls wir ihrer wissenschaftlich Herr werden wollen. Das Wort von den Teilen, die wir in der Hand haben, und dem fehlenden geistigen Band brauchen wir nicht zu fürchten. Der absolute Pluralismus wäre ebenso einseitig wie der absolute Monismus, ja, so paradox das klingen mag, noch zu monistisch gerichtet. Wir können weder das Eine noch das Andere, weder das pluralistische noch das monistische Moment entbehren, und unser Band ist „geistig" genug. Aber der Monismus hat „Moment" zu bleiben. Wir müssen versuchen, sowohl dem Vielen als auch dem Einen gerecht zu werden. Zumal bei der

Digitized by Google

letzten Synthese ist die antimonistische Tendenz zu betonen, gerade weil es gilt, „das Letzte" zu erfassen. Schon in diesem Ausdruck steckt ein unwissenschaftliches Vorurteil. Für das Wissen gibt es ein Letztes nicht. Das mag für den Glauben bestehen. Der theoretisch Denkende stößt immer auf das Eine und das Andere. Er wird der Religion, die an ein Letztes glaubt, ihr volles Recht einräumen, d. h. gerade als kritischer Philosoph die Grenzen des begrifflichen, trennenden Erkennens nicht bestreiten. Aber zugleich wäre zu wünschen, daß man die Grenzen von beiden Seiten respektierte.

Doch dies Allgemeine erschöpft unsere Bedenken an dieser Stelle nicht. Kritische Vorsicht ist beim Begriff des Subjekts noch aus einem besonderen Grunde geboten. Da wir nach dem Sinn des Subjektaktes fragen, der auf geltenden Werten beruht, dürfen wir nicht auf einen realen „Geist" reflektieren, von welchem der Akt „ausgeht", oder der „hinter" dem Akt steht. Solche Worte verlieren im Gebiet des Sinnes ihre Bedeutung. Sie führen zur Objektivierung des Aktsinnes und damit zur Vernichtung dessen, was hier bewahrt werden muß. Wo wir vom Sinn der Akte des Subjekts reden, gehört auch das Subjekt in die Sphäre des Sinnes. Es kann nicht als etwas verstanden werden, das sich zu einem realen Geist steigern ließe. Gerade dieser Gedanke ist fernzuhalten. In ihm steckt „naiver" Realismus, d. h. die Unfähigkeit, Anderes zu denken als die Sinnenwelt, die aus realen Dingen besteht. In ihr gehört zu jeder Tat ein Täter. Für die „geistige" Welt, d. h. für das Reich des Sinnes gilt das nicht. Das Sein des psychischen Subjekts ist objektivierbar und spielt daher nur als indifferentes Substrat des Sinnes eine Rolle. Es bleibt in seinem bloß realen Sein für das Sinnproblem unwesentlich. Von einer anderen „Wirklichkeit" aber wissen wir nichts. Wir dürfen deshalb im Sinngebiet eine Spaltung in Subjekt und Akt nicht in der Weise vornehmen, daß die Akte vom Subjekt als von einer jenseits ihrer liegenden „Substanz" getragen werden. Ein Täter außer der Tat, ein stellungnehmendes Ding außer den Akten des Stellungnehmens, das sind Formen der objektivierenden Wirklichkeitsauffassung. Sie müssen auf einen Teil des All beschränkt bleiben. Hier handelt es sich um das Subjekt, soweit es nicht objektivierbar ist. Mit einer Verdinglichung, die es als realen Geist von seinen Akten unterscheidet, wäre es in seinem sinnvollen Wesen zerstört, denn es würde die Fähigkeit einbüßen, zwischen realem Sein und irrealem Gelten eine Verbindung herzustellen und so sinnvoll zu „leben".

Solch ein Subjekt mag den Gewohnheiten eines Denkens, das einseitig an der objektivierten Wirklichkeit orientiert ist und daher überall „Substanzen" mit ihren „Eigenschaften" und ihren anhaftenden Tätigkeiten annimmt, widersprechen. Aber es zu denken, ist eine notwendige Forderung bei jedem Versuch, noch etwas anderes als objektivierte Realitäten zu begreifen. Von einer Philosophie, die zuerst zeigt: es gibt noch etwas Anderes als die Sinnenwelt aufeinander wirkender Dinge in Raum und Zeit, und die dann dies Andere so behandelt, als ob es selbst ein Stück der Sinnenwelt wäre, also nur als realer Gegenstand gedacht werden könnte, suchen wir uns fernzuhalten. Deshalb müssen wir auch die Metaphysik des Geistes bekämpfen. Sie ist uns nicht meta-physisch genug.

Doch selbst wenn die Einwände gegen die metaphysische Verwandlung des Subjektsinnes in einen absoluten Geist nicht stichhaltig wären, würde diese Lösung des Weltanschauungsproblems nicht einen Schritt über das hinausführen, was wir in unseren drei nicht nur verbundenen, sondern zugleich auch getrennten Reichen bereits besitzen. Allerdings ist das Subjekt als Aktsinn bisher nichts als Form und

Digitized by Google

deshalb leer. Es darf nicht vergegenständlicht werden. Insofern bleibt es unselbständig und weist über sich hinaus. Daran wird jedoch durch die metaphysische Ausgestaltung zum „Geist" nicht das Geringste geändert. Die inhaltliche Erfüllung hängt nicht von der Eigenart des realen Seins ab, dem der Sinn immanent ist, sondern ausschließlich von der Eigenart der Werte, mit Rücksicht auf die wir ihn deuten. Wir brauchen einen Inhalt, welcher allein der Mannigfaltigkeit der Wertgeltungen zu entnehmen ist. Ohne ihn wäre auch der „Geist" eine leere Form. Kennt man aber die Werte, mit welchen man ihn zu erfüllen vermag, dann braucht man keinen „Geist" mehr. Dieser erweist sich dann als überflüssige Verdoppelung.

Von der inhaltlichen Erfüllung unserer letzten Begriffe haben wir bisher überall abgesehen oder sie nur an Beispielen erläutert. Bei der Entwicklung des allgemeinsten Weltrahmens genügte die Form. Die Metaphysik des Geistes verfährt, solange sie von Geist überhaupt redet, nicht anders. Wer meint, er habe im Geist schon etwas inhaltlich Erfülltes, täuscht sich. Der Geist des Metaphysikers vermag deshalb für sich allein niemals unser Leben zu weihen oder zu verklären. Auch er bleibt blaß und abstrakt, so lange er keinen Inhalt bekommt. Dieser aber stammt auch in der Metaphysik allein aus den geltenden Werten. Sie erst verklären oder weihen unser Leben. Ihnen entnehmen wir die „Vertiefung", welche die Geistesphilosophie von einer übersinnlichen Realität erhofft. In den Werten steckt das, was in einem wissenschaftlichen Zusammenhang als „Halt" des Lebens oder als „Verankerung" des sinnlichen Daseins bezeichnet werden darf. Die Lehre vom Subjekt als einem realen Geist würde dafür nicht mehr, sondern weniger leisten als die Lehre von dem, was als Wert gilt. In jeder Wertmetaphysik ist nicht das Metaphysische, sondern das Werthafte das, worauf es der Philosophie eigentlich ankommt.

Damit haben wir unseren „diesseitigen" Weltallbegriff auch gegen den einer Metaphysik des Geistes abgegrenzt, und er ist zugleich durch Anerkennung der transzendent gültigen Werte „jenseitig" genug geblieben, um zur Deutung des Lebenssinnes brauchbar zu sein. Einer Verlegung des Subjektsinnes ins transzendent Reale bedürfen wir nicht. Dieser „Geist" würde für den wissenschaftlichen Menschen stets eine höchst fragwürdige Gestalt bleiben. Die Philosophie kann von der Metaphysik des Geistes, wie von der verstehenden Psychologie, nicht mehr lernen, als sie ihr an Deutung des Lebenssinnes, der von gültigen Werten her versucht worden ist, zu entnehmen vermag. Ja, sogar falls man daran festhalten wollte, daß erst die monistische Zusammenziehung der getrennten Gebiete in ein Absolutes den Abschluß der Philosophie gebe, müßte man sich doch darüber klar sein, wie wenig dieser letzte Schritt für die Behandlung besonderer Probleme der Philosophie bedeuten würde. Diese verlangen stets eine Trennung in der Weise, wie wir sie vollzogen haben. Für die Gliederung und Ausführung des Systems wäre die letzte Einheit ganz unwesentlich. Fruchtbare Gedankenarbeit im einzelnen wird immer erst auf Grund einer Scheidung der drei Gebiete des Realen, des Geltenden und des Aktsinnes möglich sein.

Der Gegensatz, in dem die Deutung des immanenten Sinnes zur Metaphysik des Geistes steht, sei endlich auch terminologisch zum Ausdruck gebracht. Wie werden wir das dritte Reich am besten bezeichnen, um seine Stellung im Ganzen der Welt zu charakterisieren? Der Name des immanenten Aktsinnes reicht dafür vielleicht noch nicht aus.

Jede Vereinigung von Wert und Wirklichkeit in einem jenseitigen Absoluten lehnen wir ab, verwerfen also, um mit Nietzsche zu reden, den Gedanken an eine

Digitized by Google

„Hinterwelt". Andererseits fällt das All für uns nicht mit der Sinnenwelt als dem Inbegriff der empirisch realen Objekte zusammen. Ja, wir nehmen nicht allein eine Welt der irrealen, geltenden Werte an, sondern außerdem noch ein Gebiet, das die beiden getrennten Reiche wieder miteinander verbindet, oder genauer, das als ursprüngliches Ineinander von realem Sein und irrealer Geltung im wertenden Subjektakt zu verstehen ist. Dies Reich liegt demnach nicht hinter, sondern v o r allem, was wir als Gegenstand denken, indem wir es als n u r real oder als n u r geltend fassen. Das Band, das keines von beiden ist, steht unserem unmittelbaren und als solchem undenkbaren „Erleben" von allem Denkbaren am nächsten. Lediglich deswegen darf es nicht als real oder als geltend bezeichnet werden, weil es in ihm n o c h n i c h t zur begrifflichen Scheidung der beiden Gebiete gekommen ist. Deren Trennung ist stets mit einem Abrücken des unmittelbar Erlebten verknüpft. Beim dritten Reich haben wir es also so wenig mit einer Hinterwelt im Sinn der Metaphysiker zu tun, daß wir, um das zu bezeichnen, was wir meinen, am besten von einer V o r d e r w e l t reden. Dementsprechend wäre für die Wissenschaft von dieser Welt nicht der Name der Metaphysik, sondern der P r o p h y s i k angemessen. Diese Diziplin hätte die Eigenart der Vorderwelt i m Hinblick auf die notwendige Spaltung des Weltganzen als die eines s y n t h e t i s c h e n Reiches zum Bewußtsein zu bringen.

In solchen Bezeichnungen stecken selbstverständlich Bilder, die nur uneigentlich verstanden werden dürfen. Aber ohne Metaphern kommt keine Wissenschaft aus, die von etwas anderem als von sinnlich realen Objekten redet, und bei gutem Willen brauchen die Bilder nicht zu Mißverständnissen zu führen. Von vorgegenständlicher Betrachtung oder von unselbständigen Momenten am Gegenstande als den Vorgegenständen haben wir bereits gesprochen. Wir bringen diese Begriffe jetzt ausdrücklich mit denen der Vorderwelt und der Prophysik in Verbindung. Das wird am besten wieder durch Reflexion auf das theoretische Gebiet geschehen. Hier sind die Begriffe am weitesten entwickelt, und wir bewegen uns zugleich aus den wiederholt angegebenen Gründen auf dem sichersten Boden.

Jeder theoretische Gegenstand besteht aus Form und Inhalt. Wenn auch die Form für sich wie der Inhalt für sich nur als Momente am Gegenstand denkbar sind, so können wir sie doch beide in die gegenständliche Region verlegen, ohne dabei schon an ein Subjekt als Nicht-Gegenstand zu denken. Dagegen führt das Und, welches die Momente miteinander verbindet, sobald wir über die rein logische Beziehung hinausgehen, in die nicht-gegenständliche Sphäre. Das Subjekt ist als der beziehende theoretische Akt zu denken, der seinem Sinn nach die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt bejaht. Es geht aber nicht an, diesen Akt selber zum Gegenstand zu machen. Er würde ein neues bejahendes Subjekt voraussetzen, auf das er bezogen werden muß, und für das er Gegenstand wäre. Dieser Umstand macht es unvermeidlich, daß wir von dem bejahenden Subjektakt als einer V o r a u s s e t z u n g der theoretischen Gegenstände sprechen.

Die vollständige Entwicklung solcher Voraussetzungen gehört in das System der theoretischen Philosophie [1]). Hier weisen wir nur auf ein Beispiel hin, um an seiner Hand den Begriff der Vorderwelt und der Prophysik im Gegensatz zur Hinterwelt und zur Metaphysik theoretisch genauer zu bestimmen. Auf den Sinn des

1) Eingehend habe ich diese Probleme in meinem Buch über den Gegenstand der Erkenntnis behandelt. An dieser Stelle ist nur das zur Sprache gebracht, was für den Zusammenhang der a l l g e m e i n e n Grundlegung der Philosophie notwendig war.

Digitized by Google

Bejahungsaktes als Bestandteil der Vorderwelt kommt es in diesem Zusammenhang an. Auch er kann weder als geltend noch als real bezeichnet werden, weil er nicht allein vor der Trennung in diese beiden Reiche liegt, sondern sie erst logisch „möglich" macht. Lediglich durch ihn hindurch kommen wir zum realen oder geltenden Gegenstand, d. h. zu Gebilden, in denen ein Inhalt die Form der Wirklichkeit oder der Geltung trägt.

So wird die Vorderwelt für das theoretische Gebiet als Akt der Bejahung und ihre prophysische Fassung als immanenter Urteilssinn verständlich. Sprachlich muß die Behandlung solcher Voraussetzungen der theoretischen Gegenstände Schwierigkeiten machen. Aber der Gedanke ist im Grunde einfach, sobald man eingesehen hat, wie jeder Gegenstand ein Zusammen von Form und Inhalt bedeutet, und wie daher seine begriffliche Klärung verlangt, daß wir sowohl diese Momente als auch das, was sie zusammenhält, isoliert denken. Bei dem Versuch, dies zu tun, sind wir von der logischen Beziehung des Und zum Begriff des Subjekts und seines Aktes fortgeschritten. Dabei haben wir uns mit vollem Bewußtsein im Gebiet der vorgegenständlichen Momente bewegt. Dies Gebiet nennen wir jetzt allgemein Vorderwelt und übergeben ihre Klärung einer Disziplin, die als Prophysik in bewußten Gegensatz zur Metaphysik tritt. Insofern sie es mit dem Nächsten und Frühesten zu tun hat, was es für uns gibt, kann sie sich auch zur Protophysik gestalten.

Selbstverständlich wird die Prophysik sich nicht auf die theoretische Vorderwelt der urteilenden Subjektakte beschränken, sondern sich auch auf die atheoretischen Gebiete des künstlerischen, sittlichen, erotischen, religiösen Lebens ausdehnen. Doch bleibt sie überall der Unmittelbarkeit des Erlebens so nahe wie möglich und sucht trotzdem Begriffe von ihr zu bilden. Das gelingt, sobald sie die Vorderwelt als das nicht gespaltene Reich des wertenden Subjektaktes versteht, in dem Reales und Geltendes noch zusammengehen. Sollte man meinen, die Welt der Subjektakte, deren Sinn durch geltende Werte erfüllt ist, komme im Grunde auf dasselbe hinaus wie die „Geisteswelt", so brauchen wir dagegen nicht zu streiten. In der Tat redet auch die Prophysik von der letzten denkbaren Welteinheit und insofern vom „Weltknoten". Aber sie denkt nicht daran, seine Fäden metaphysisch verschmelzen zu lassen, so daß sie in einer unterschiedslosen Einheit des Erlebens verloren gehen, sondern sie faßt, um im Bilde zu bleiben, die Einheit prophysisch als Knoten, d. h. als ursprüngliches Verbundensein des Verschiedenen, das sie deshalb nicht ganz in Reales und Geltendes auflösen und zerlegen darf, weil sonst die Welt in zwei Welten auseinander fallen würde. So macht die Prophysik die Gliederung des Weltalls heterologisch deutlich, während die Metaphysik die Umrisse der Weltstruktur im monistischen Dunkel verschwinden läßt. In der Nacht der Hinterwelt wird, um mit Hegel zu reden, alles „schwarz". Im Tage der Vorderwelt hebt sich das Eine von dem Andern deutlich ab. Wer erkennen will, kann nicht zweifeln, wohin er zu blicken hat.

VI.

Die Vorderwelt und das Problem der Freiheit.

Im Anschluß an den Begriff des immanenten Aktsinnes als des Weltknotens, in dem Wert und Wirklichkeit noch nicht ganz getrennt sind, ist endlich ein letztes Problem des Subjekts zu behandeln, dessen Klärung die Gedankenreihe zum Ab-

Digitized by Google

schluß bringt. Es gilt als eminent metaphysisch und kann von allen Problemen der modernen Philosophie als das populärste und schwierigste bezeichnet werden. Wir meinen die Frage nach dem Wesen der Freiheit. Auch diesen Begriff suchen wir dadurch zu klären, daß wir ihm in der Vorderwelt seine Stelle anweisen oder ihn prophysisch statt metaphysisch fassen. So kann zugleich die Tragweite des Begriffs vom immanenten Sinn des Subjektaktes deutlicher werden, der in seiner bisherigen Abstraktheit vielleicht noch immer nicht „schwer" genug scheint, um als synthetisches Weltallprinzip zu dienen. Durch seine Verbindung mit dem Freiheitsproblem muß die Möglichkeit zutagetreten, mit seiner Hilfe Probleme in Angriff zu nehmen, die allgemein als metaphysische Probleme angesehen werden, und die oft im Zentrum der subjektivierenden Metaphysik des Geistes gestanden haben.

Wir sind dem Freiheitsproblem bei der Erörterung des Subjektivismus schon einmal begegnet, schoben aber dort seine Behandlung zurück [1]). Unsere Begriffe waren für diesen Zweck noch nicht weit genug entwickelt. In der Freiheit laufen manche Fäden zusammen. Es ist einer der vieldeutigsten Begriffe der gesamten Philosophie. Auch jetzt denken wir nicht daran, ihn nach allen seinen verschiedenen Seiten zu erörtern. Nur ein Freiheitsproblem hat in der allgemeinen Grundlegung seine Stelle. Daher erhebt sich zuerst die Frage, inwiefern Freiheit überhaupt ein Weltallproblem ist, also nicht auf besondere Teile der Philosophie, wie z. B. die Ethik, beschränkt bleibt.

Allgemein bedeutet Freiheit zunächst etwas negatives, d. h. die Freiheit von etwas als dessen Abwesenheit. Doch wird in den meisten Fällen das, wovon wir frei sind, als wertfeindlich beurteilt, also als etwas, wovon wir frei sein wollen. Insofern weist die Abwesenheit des Wertfeindlichen zugleich auf den entsprechenden positiven Wert hin. Dabei kann dann die Freiheit in Frage kommen, die wir meinen, wenn wir sagen, es habe jemand die Freiheit, das zu tun, was er will. Frei in diesem Sinn ist nicht nur der Mensch, sondern Freiheit liebt das Tier der Wüste. Frei ist der Vogel in der Luft, der fliegen kann, wohin er mag. Er ist dann „im Freien". Unfrei dagegen nennen wir ihn, falls er in einem Käfig sitzt, wobei wir voraussetzen, daß er diesen Zwang oder diese Bindung nicht will. In demselben Sinne frei ist der Mensch, der seine Arme regen kann, im Gegensatz zu dem gefesselten, den Ketten seiner Freiheit berauben. Die Ketten brauchen selbstverständlich nicht aus Eisen zu sein. Es kommt nur darauf an, ob wir die Freiheit haben, das auszuführen, was wir beabsichtigen. Wir nennen diese Freiheit von äußerem Zwang die Freiheit des Handelns. Das Gewollte setzt sich nicht in Taten um, wo sie fehlt.

Von ihr ist im folgenden nicht weiter die Rede, denn in ihr steckt kein Problem, dessen Behandlung zur Entwicklung des allgemeinen Begriffs vom Weltall gehört. Wir haben vielmehr die Freiheit dessen im Auge, was dem äußeren Tun in der Sinnenwelt vorangeht. Es ist die Freiheit des Entschlusses oder der Absicht oder des Willens, den keine Kette zu fesseln vermag, und der in dem vorher angegebenen Sinn daher nie unfrei sein kann. Trotzdem läßt sich auch hier von einer Unfreiheit reden, wenn man an die kausale Bedingtheit alles Realen denkt. Unsere Freiheit kann in Frage gestellt werden, selbst wo wir völlig frei handeln. In dem jetzt gemeinten Sinne frei wäre der Wille oder der Entschluß nur dann, wenn es keine Ursache gäbe, die ihn bestimmt. In dieser „inneren" Freiheit steckt

1) Vgl. oben S. 82 f. und S. 100.

Digitized by Google

erst das hier zu erörternde Problem. Es bezieht sich, wie sofort einleuchtet, auf alles das, was wir A k t des Subjekts genannt haben. Das ist von Wichtigkeit. Meist spricht man von W i l l e n s freiheit, um sie der Freiheit des Handelns entgegenzustellen. Aber es braucht nicht ein „Wille" gemeint zu sein, der dahin tendiert, sich in eine Tat als äußere Handlung umzusetzen. Auch die Freiheit des bloßen „Gedankens", z. B. die Urteilsfreiheit des Erkennens oder die Freiheit der ästhetischen Stellungnahme zu einem Kunstwerk, ist gemeint. Sie steht hier allgemein der „äußeren" Freiheit des Handelns, die uns weiter nicht beschäftigt, als „innere" Freiheit des Stellung nehmenden Subjektaktes überhaupt entgegen.

Doch dabei reicht die negative Freiheit als Abwesenheit der Ursache vollends nicht aus. Freiheit wird als Ursachlosigkeit nur dann wichtig, falls sie zugleich Freiheit für etwas Positives ist. Diese Doppelseitigkeit des Freiheitsbegriffes ist schon oft hervorgehoben worden, aber nicht immer richtig gedeutet. Man hat gemeint, es komme n u r auf die positive Seite an, und die Freiheit von der Ursache könne daher zurücktreten. So heißt es bei Nietzsche: „Frei wovon? was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei w o z u?" Das ist eindrucksvoll formuliert, doch nicht ebenso gründlich gedacht. Wer das Freiheitsproblem verstehen will, darf das „wovon" gerade nicht als unwesentlich betrachten und ausschließlich nach dem „wozu" fragen. So einfach liegt das Problem nicht. Die Ursachlosigkeit als Freiheit wovon gehört vielmehr notwendig a u c h zum Begriff der Freiheit, und das allein ist richtig: die Ursachlosigkeit für sich allein genügt nicht, sondern bekommt Bedeutung erst im Zusammenhang mit der Frage: frei wozu? Das positive Moment aber, dessen wir zur Ergänzung der negativen Freiheit bedürfen, kann, wie sich aus den früheren Ausführungen ergibt, darin allein bestehen, daß wir frei sein wollen, v o n der Ursache, um Stellung nehmen zu können z u einem W e r t.

So kommen wir zu folgendem Resultat. Auch die Freiheit ist wie alle philosophischen Fragen ein Wertproblem, d. h. sie bezieht sich auf einen Akt des Wertens, und das Problem der Willensfreiheit steckt darin: kann der Zwang beseitigt werden, der als Ursache den Willen bestimmt, damit an seine Stelle der W e r t als Bestimmung des Willens zu treten vermag? Das meint man im Grunde immer, wenn man „Freiheit" mit Emphase sagt. Wir müssen in jedem Freiheitsbegriff das negative und das positive Moment voneinander scheiden und zugleich aufs engste miteinander verbinden. Frei kann nur heißen, wer unabhängig ist von einem Zwang, der ihn stört, und wer diese Freiheit schätzt als Mittel zu einem gewerteten Zweck. Solche Freiheit kann dann, wie wir schon sahen, eine äußere und eine innere sein. Bei der äußeren Freiheit fragen wir, ob wir so h a n d e l n können, wie wir w o l l e n. Bei der inneren Freiheit dagegen, die uns hier allein beschäftigt, ob wir so w o l l e n können, wie wir s o l l e n, oder, falls das „Sollen" zu eng klingt, wie es der G e l t u n g eines Wertes entspricht.

Zugleich ist klar, wie dies Problem der Willensfreiheit mit unserem dritten Reich oder der Vorderwelt zusammenhängt. Wir möchten wissen, nicht nur ob der Wille im engeren Sinne, sondern ob der Akt des Subjekts überhaupt, der Geltendes mit Realem in der angegebenen Weise verknüpft, frei genannt werden kann. Damit das Verhältnis dieser Frage zur üblichen Formulierung des Problems der Willensfreiheit ganz deutlich wird, ist noch ausdrücklich zu bemerken: wir haben das traditionelle Problem sowohl erweitert als auch verengert. Es wird einerseits a l l e s Stellung nehmen, also nicht allein das nach äußerer Tat drängende Wollen, in Be-

Digitized by Google

tracht gezogen, und andererseits kommt der Subjektakt lediglich als Akt der Wertung in Frage. In ihm allein verbindet sich das „frei wovon" mit dem „frei wozu" in der Weise, daß beide notwendig zueinander gehören.

In dieser Gestalt ist das Freiheitsproblem ein allgemeines Problem der Philosophie, ja von zentraler Bedeutung für die gesamte Weltanschauungslehre. Das wird leicht verständlich. Die bloße Ursachlosigkeit des Aktes könnte uns bei einer Deutung des Lebenssinnes nicht interessieren. Sie käme auf innerliche Vogelfreiheit hinaus oder auf Freiheit der Willkür. Die Frage dagegen, ob wir die geltenden Werte frei, d. h. ohne Ursachenzwang zu werten imstande sind, muß erledigt sein, ehe von einer Klarheit über unseren Lebenssinn im Einzelnen gesprochen werden kann. Falls wir keine negative und positive Freiheit der Stellungnahme zum Wert besitzen, scheint die Sinnlosigkeit unseres Lebens von vornherein festzustehen. Was uns beim Werten leitet, ist dann nicht das Geltende, wie wir uns einbilden, sondern der kausale Zwang. Von einer wesentlichen Verbindung unseres Lebens mit dem Reich der Werte läßt sich in keiner Weise reden. So erst wird ganz deutlich, was es heißt, daß auch die Freiheit ein Wertproblem darstellt. Ohne Freiheit gibt es keine Verknüpfung von Realem und Geltendem, also auch keine Welteinheit. Vom reinen Und als dem synthetischen Minimum hat uns der Weg über den beziehenden Akt zum freien Subjekt als dem Maximum der Synthese geführt. Negativ frei muß schon die elementare Synthese des Und sein.

Betrachten wir nun das Wesen des Subjekts als Komplex physischer und psychischer Vorgänge, die wir in ihrer Wirklichkeit kennen lernen wollen, so bedarf es keines Beweises, daß in einer so entstehenden „Welt" es Freiheit nicht gibt. Die psychischen Akte des Subjekts und damit das Subjekt selbst stellen wir vor uns hin, d. h. wir objektivieren es, um die wissenschaftliche Untersuchung seiner Realität in Angriff zu nehmen. Wir werden, um auf die früher dargelegten Begriffe zurückzukommen, dann nicht bei dem Halbfabrikat des Akterlebnisses stehen bleiben, sondern wir suchen es restlos dem realen Objektzusammenhang einzuordnen, und sobald das gelungen ist, hört jede Freiheit auf. Sie würde, auf Reales bezogen, negative Freiheit als Ursachlosigkeit bedeuten, und die gibt es in der Welt des Psychischen als eines zeitlich verlaufenden Geschehens nirgends. Ja, als theoretische Menschen können wir solche Freiheit nicht wollen. Die Kausalität gehört zu den Formen der Wirklichkeit, durch welche eine objektive zeitliche Reihenfolge der Ereignisse erst zustande kommt. Es steht daher „a priori" oder als logisches Vor-Urteil fest, daß alles reale Sein der Sinnenwelt kausal bedingt ist. Jeder Vorgang muß betrachtet werden als notwendiger Effekt der vorangegangenen, und er übt mit derselben Notwendigkeit eine Wirkung auf die späteren Vorgänge aus. In der Kette der Kausalreihen darf es keine Lücke geben. Mit der negativen Freiheit ist dann aber zugleich die positive aus der Welt der realen Objekte verschwunden, d. h. falls wir nicht frei vom Zwange der Ursachen sind, fehlt uns auch die Freiheit zum Werten dessen, was gilt. Das Wirkliche und das Geltende sind dann nur getrennt, also auch durch keinen Akt des Subjekts als verbunden zu denken.

So scheint der Determinismus das unentfliehbare Ergebnis einer Betrachtung, welche die Spezialwissenschaften nicht vermeiden können, und welche auch die Philosophie für alles Wirkliche anzuerkennen hat. Der Zwang der Ursache bestimmt den wertenden Akt des Subjekts als psychisch reales Sein, d. h. das allein, was zeitlich hinter ihm liegt, leitet den Willen, nicht der Wert, der gewertet wird, und den wir in einem zukünftigen Gut zu realisieren beabsichtigen. Die Psycho-

Digitized by Google

logie darf nicht anders denken, falls sie Wissenschaft vom zeitlich ablaufenden psychischen Geschehen ist. Freiheit ist kein psychologischer Begriff. Die Psychologie, die man zur universalen Betrachtung erweitert, macht das Leben sinnlos. Psychologismus ist Objektivismus und mit allen Mängeln dieser einseitigen Weltbetrachtung behaftet, die wir kennen [1]).

Hat man das eingesehen, so ist zugleich klar, weshalb bei der üblichen Alternative eine metaphysische Annahme unvermeidlich scheint, um die Freiheit zu retten. Der Determinismus wird dann auf die Erscheinungswelt beschränkt, während das übersinnliche „Wesen" der Welt oder die „Dinge an sich" frei heißen. Doch ist es nach den früheren Ausführungen nicht nötig, daß wir noch einmal auf eine solche Metaphysik kritisch eingehen. Wir fragen nur, ob übersinnliche Freiheit, falls es sie gäbe, uns helfen würde bei dem Versuch, das vorher gestellte Freiheitsproblem zu lösen. Man könnte eventuell sagen, Freiheit sei wie alles Metaphysische allerdings niemals streng zu beweisen, aber uns bleibe trotzdem nichts übrig, als an sie zu g l a u b e n , da sonst unser Leben sinnlos werde. Doch es wird nicht verständlich, inwiefern d i e s e r „Glaube" uns helfen soll, selbst wenn wir als wissenschaftliche Menschen uns zu ihm entschließen. Es kommt ja nicht darauf an, daß wir in einem problematischen übersinnlichen Jenseits, sondern daß wir in der Sinnenwelt zu Werten frei Stellung nehmen können. Danach allein haben wir gefragt, ob es möglich ist, daß wir uns im L e b e n frei für das Richtige, Gute, Schöne entscheiden. Was nützt uns mit Rücksicht hierauf ein Glaube, nach welchem allein unser übersinnliches Wesen frei ist? Es läßt sich keine einleuchtende Beziehung zwischen unserem „intelligiblen Charakter" und der empirischen Welt finden, in der wir wertend leben. Ja, selbst wenn wir uns eine solche Beziehung ausdenken könnten, bliebe die metaphysische Freiheit im günstigsten Falle negative Freiheit vom kausalen Zwang, eine metaphysische Vogelfreiheit sozusagen. Positive Freiheit, d. h. freie Entscheidung für geltende Werte als Bedingung eines sinnvollen Lebens, muß sich auf die empirische Sinnenwelt beziehen, und sie wäre auf dem Wege ins Jenseits nicht zu gewinnen. Metaphysische Annahmen, mag man sie für wissenschaftlich beweisbar oder für bloße „Postulate" halten, erweisen sich dem Freiheitsproblem gegenüber demnach ebenso unfruchtbar wie Theorien der empirischen Psychologie.

So kann es nicht wundernehmen, wenn konsequente Denker die radikale Unfreiheit des Willens und damit des stellungnehmenden Subjekts überhaupt vertreten. Glaube an Freiheit gilt Vielen als kindliche Illusion, und solange man die Welt mit der Objektwirklichkeit, also mit einem psychophysischen Gesamtobjekt gleichsetzt, darf von „innerlicher" Freiheit des wertenden Subjektaktes in der Tat nicht die Rede sein. Dann gibt es nur Freiheit, so zu handeln, wie man will, keine Freiheit so zu wollen, wie man soll. Man müßte denn den Freiheitsgedanken unabhängig von dem der Ursachlosigkeit machen, doch diese Freiheit kommt hier nicht in Betracht. Wir fragen auch nach der Freiheit v o n der Ursache. Die Ursachlosigkeit aber widerspricht dem Kausalprinzip und macht die wissenschaftliche Erforschung der wirklichen Welt unmöglich. Also ist der Gedanke an sie in der Wissenschaft ganz aufzugeben.

Das hat Konsequenzen für die gesamte Weltanschauungslehre. Ein passives Anschauen der kausal notwendigen Ereignisse wird zum einzigen Lebenssinn. Der aktiven Stellungnahme ist kein Sinn abzugewinnen, ja, für einen „Akt" des Sub-

1) Vgl. oben S. 90 ff.

Digitized by Google

jekts bleibt in dieser Welt überhaupt kein Platz. Einen reinen Wirklichkeitsbegriff der Freiheit werden wir weder in den Gedanken unterbringen, die wir uns vom Diesseits machen, noch in denen, die wir uns vom Jenseits zurechtlegen. Auf dem Boden einer Philosophie als Ontologie besagt jedes Festhalten an Freiheit als Ursachlosigkeit Mangel an Konsequenz. Da aber Freiheit immer soviel wie Freiheit des Aktes bedeutet, und der Akt zum realen Sein gerechnet wird, scheint es notwendig, den Begriff der Freiheit aus der Weltanschauungslehre überhaupt zu streichen.

Trotzdem ist es unmöglich, bei der Unfreiheit jedes Aktes stehen zu bleiben, und zwar nicht etwa, weil wir so mit unserem sittlichen Wollen oder anderen atheoretischen Interessen in Widerspruch kämen. Das müßten wir als theoretische Menschen nach dem Grundsatz: fiat veritas, pereat vita, in den Kauf nehmen. Vielmehr ist die deterministische Lösung des Freiheitsproblems aus rein theoretischen Gründen undurchführbar, also keine Lösung. Unfreiheit oder kausale Bedingtheit läßt sich gewiß für einen Teil der Welt behaupten. Das Ganze als Ganzes kann nicht unfrei sein. Das ist jetzt zu zeigen.

Wir sahen früher, wie nur ein sinnvolles Subjekt die Objekte als sinnlos zu erkennen vermag, und wie es in einer absolut sinnlosen Welt daher niemals zum Bewußtsein ihrer Sinnlosigkeit kommen könnte [1]). Jetzt stellen wir mit Rücksicht auf das Freiheitsproblem eine analoge Frage: wo bleibt in einer durchweg kausal bedingten, also unfreien Welt das Subjekt, welches diese Welt als unfrei erkennt? Der Determinismus wird gezwungen, ein passives Schauen für das einzige Verhalten zu erklären, das dem Weltall gegenüber möglich ist. Wer aber den Determinismus vertritt, entfernt sich von einem solchen passiven Schauen sehr weit. Er gleicht nicht dem starren Auge des logischen Subjektkorrelats für die Welt der kausal bedingten Objekte, sondern nimmt als Determinist zu einer wissenschaftlichen Theorie wissenschaftlich wertend Stellung. Er entscheidet sich wie jeder theoretische Mensch für die eine Meinung als die wahre, gegen die andere als die falsche. Er urteilt, d. h. er bejaht den Determinismus und lehnt den Indeterminismus verneinend ab. Da muß sich sofort die Frage erheben: ist er bei dieser Stellungnahme frei oder nicht?

Der Determinist wird als universaler Denker auch diese Frage beantworten wollen, und daran muß sein Determinismus scheitern. Behauptet er, daß es überhaupt keine Freiheit der Entscheidung gibt, dann kann er in seiner eigenen Entscheidung für den Determinismus ebenfalls nicht einen freien Akt des Subjekts sehen, sondern lediglich ein Produkt der kausalen Notwendigkeit. Falls das aber zutrifft, hat der Determinismus gegenüber der faktisch auch vorhandenen Entscheidung anderer Denker für den Indeterminismus jeden theoretischen Vorzug eingebüßt, denn der Indeterminismus ist, gerade nach der deterministischen Theorie, mit eben derselben kausalen Notwendigkeit entstanden wie der Determinismus. Wir haben also die beiden kausalen Naturprodukte: Determinismus und Indeterminismus, einfach hinzunehmen. Das Subjekt kann ja niemals durch den Wert bestimmt werden, für den es sich entscheidet. Es gehorcht der Ursache. Deshalb ist auch der Determinist nicht durch den Wert der Wahrheit in seiner Entscheidung bestimmt, sondern allein durch den Zwang der Kausalität.

So kommt der Determinist durch seine eigene Theorie in eine sonderbare Lage, sobald er sich selber nicht vergißt, d. h. in Wahrheit universal denkt. Auf

1) Vgl. oben zweites Kapitel, S. 91 f.

Digitized by Google

Grund seiner Erkenntnis, daß alles kausal bedingt sei, erscheint auch die Möglichkeit des freien Bejahens logischer Werte oder des freien Verneinens logischer Unwerte und damit die Möglichkeit jeder Kausalerkenntnis problematisch. Da kann etwas nicht stimmen. Wir müssen fragen, ob es wahr ist, daß alles kausal bedingt ist, und was das heißt. Durch jede Beantwortung dieser Frage entstehen unüberwindliche Schwierigkeiten, falls man dabei das freie Subjekt deterministisch völlig ausschaltet. Das ist leicht einzusehen.

Versuchen wir es mit der Bejahung: alles ist kausal bedingt. Ich bin also unfrei und kann nur, was ich muß. Damit habe ich aber doch das Richtige bejaht, und es ist somit gewiß nicht richtig, daß ich nur bejahen kann, was ich bejahen muß. Denke ich wahr, dann habe ich vielmehr bejaht, was ich bejahen soll, oder wie es dem Werte entspricht. Ich bin also nicht unfrei, sondern frei beim Bejahen. Ohne diese Voraussetzung gibt es auch keinen Determinismus als wahre Theorie. Kann ich dagegen nicht bejahen, wie ich bejahen soll, und hat also der Determinismus in dieser Hinsicht recht, dann kommt der Determinist vollends in Schwierigkeiten. Dann besteht überhaupt kein Grund, anzunehmen, daß ich nur kann, was ich muß. Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis entstand ja allein aus der Einsicht in die kausale Notwendigkeit alles Seins, die ich erkannt haben muß, falls es nötig sein soll, zu fragen, ob ich kann, was ich soll.

Kurz, aus dem Erkannthaben der Unfreiheit kann niemals gefolgert werden, daß ich nicht frei zu erkennen vermag, oder aus der vollzogenen Wirklichkeit des Erkennens heraus läßt sich nicht die Möglichkeit des Erkennens bezweifeln. Die Frage, ob er in dem Sinn frei ist, daß er bejahen kann, was er bejahen soll, oder ob die gültigen Werte sein Stellungnehmen bestimmen, ist für den theoretischen Menschen, der sich richtig versteht, eine völlig sinnlose Frage. Kann er nicht den gültigen Urteilsgehalt durch Bejahung erfassen, ist er also nicht frei, zu tun, was er soll, und fehlt ihm demnach die Verbindung mit dem geltenden Wert der Wahrheit, so kann er auch nicht von einem Müssen sprechen, das er erkannt hat, also auch nicht von Unfreiheit. Falls er nicht frei ist, kann er nicht behaupten, erkannt zu haben, er sei unfrei. Um die Unfreiheit zu erkennen, braucht er Freiheit der Erkenntnis. Freiheit des Bejahens, wie wir bejahen sollen, setzen wir auf jedem wissenschaftlichen Standpunkt als conditio sine qua non voraus.

Von dieser theoretischen Betrachtung führt der Weg zum Problem der Willensfreiheit oder des freien Subjektaktes im allgemeinen. Wir kennen den Aktcharakter alles Erkennens, das bejahendes und verneinendes Urteilen ist. Es steckt darin ein willensartiges Stellungnehmen oder ein alternatives Verhalten zum Wert, und es ist demnach gerade in dem Punkt, auf den hier alles ankommt, dem anderen wertenden Verhalten des Subjekts gleichartig. Können wir frei bejahen und verneinen, dann besteht kein Grund mehr, anzunehmen, daß wir nicht auch auf den atheoretischen Gebieten der Kunst, der Sittlichkeit, der Religion Freiheit des Stellungnehmens zu Werten besitzen. Schon die Urteilsfreiheit ist Willensfreiheit im weitesten Sinn. Das wird bedeutungsvoll für das Freiheitsproblem in seinem ganzen Umfang. Die Willensfreiheit ist Voraussetzung jeder Theorie. Der Determinismus ist also mit einem zerstörenden Widerspruch behaftet, sobald er den Anspruch erhebt, die Welt in ihrer Totalität für unfrei zu erklären. Er zersprengt sich dann selber von innen her. Wenn wir frei sind, ist der Determinismus sicher falsch. Sind wir aber unfrei, kann es ebenfalls keinen Determinismus als wahre wissenschaftliche Erkenntnis geben. Der Denker, der sich selbst versteht, muß für sich

Digitized by Google

die Fähigkeit in Anspruch nehmen, frei zu bejahen, wie bejaht werden soll. Die Leugnung der Freiheit für das Weltganze ist logisch unmöglich.

Es wird gut sein, diese Einsicht noch auf ein besonderes Problem anzuwenden. Die größten Schwierigkeiten entstehen aus der Leugnung der Freiheit für die Ethik bei der Frage nach der Verantwortlichkeit. Darin, daß wir für unser Stellungnehmen verantwortlich sind, erkennen wir den Wert, den wir als sittliche Persönlichkeiten haben, vielleicht am unzweideutigsten. Mit der Verantwortlichkeit aber kann ein konsequenter, ethisch ausgebauter Determinismus ebensowenig anfangen wie mit der Freiheit. Er muß sagen, daß es sinnlos sei, Menschen verantwortlich zu machen für das, was sie unfrei mit kausaler Notwendigkeit wollen. Tugend und Laster sind Produkte wie Vitriol und Zucker. Ist es für den wissenschaftlichen Menschen nicht lächerlich, das Eine zu loben und das Andere zu tadeln? Vollends scheint es verkehrt, Menschen dafür zu strafen, daß sie „Unrecht" tun. Man sollte mehr Irrenhäuser, weniger Gefängnisse bauen. Der Verbrecher ist immer ein „geborener" Verbrecher, d. h. ein kausal notwendiges Produkt der Gesellschaft. Es bedeutet einen sinnlosen Racheakt dieser Gesellschaft, wenn sie ihn für etwas straft, was aus ihr mit kausaler Notwendigkeit hervorgeht, und wofür sie genau so viel oder vielmehr genau so wenig Verantwortung trägt wie der Verbrecher selbst.

Auch diese Ideen, denen man Konsequenz nicht absprechen wird, führen zum logischen Widersinn, falls wir sie so formulieren, daß sie die Leugnung der Verantwortlichkeit universal gestalten, also das theoretische Bejahen oder Verneinen mit einschließen. Wir brauchen den Deterministen nur zu fragen, ob er die Verantwortung für seine Leugnung der Verantwortlichkeit tragen will. Dieser Frage kann sich gewiß kein Determinist entziehen, der wissenschaftlich ernst genommen zu werden wünscht. Aber ebensowenig vermag er, eine befriedigende Antwort darauf zu geben. Uebernimmt er die Verantwortung für die Leugnung jeder Verantwortlichkeit, so begeht er eine offenbare Inkonsequenz. Seine Theorie muß wie alles in der Welt ein naturnotwendiges, kausal bedingtes Produkt sein, für das niemand die Verantwortung trägt. Es ist dann aber auch sinnlos, zu sagen, daß wir nicht verantwortlich machen „sollen", oder daß es „Unrecht" sei, jemanden für das zu bestrafen, was er unter kausalem Zwange getan hat. Wer das sagt, macht ja die „wahnbefangene" Gesellschaft für ein Unrecht verantwortlich, nämlich dafür, das sie straft. Der Leugner der Verantwortlichkeit widerspricht sich also selbst, sobald er das Strafen für ein „Unrecht" erklärt. Gibt es keine Verantwortlichkeit, dann hat es auch keinen Sinn mehr, von Unrecht zu reden. Falls die Gesellschaft den Verbrecher bestraft, ist das kausal notwendig. Wie kann man sie dafür verantwortlich machen? Der Determinist darf weder sagen, daß die Gesellschaft für das Unrecht, das sie tut, verantwortlich sei, noch kann er selbst für irgend etwas die Verantwortung übernehmen.

So zeigt sich auch von dieser Seite der Determinismus als Theorie, die sich nicht zu Ende denken läßt. Niemand kann für sie die wissenschaftliche Verantwortung übernehmen. Vielleicht erscheinen die Bekämpfer der Willensfreiheit und der Verantwortlichkeit Vielen als „human". Darauf aber kommt es in diesem Zusammenhang nicht an. Uebernehmen sie die Verantwortung für ihre Theorien, so denken sie logisch nicht konsequent, und in der Wissenschaft ist Konsequenz wichtiger als Humanität. Dem konsequenten Deterministen bleibt nichts übrig, als zu sagen, daß seine eigenen Gedanken Naturprodukte sind. Ihre kausale Notwendigkeit darf er daher keinem anderen Menschen zumuten, dessen Gedanken,

Digitized by Google

falls sie den seinigen widersprechen, mit derselben Naturnotwendigkeit zur Bejahung der Freiheit und der Verantwortung führen. Freiheitslehre und Determinismus, Bejahung und Leugnung der Verantwortung, sind beide Naturprodukte wie Vitriol und Zucker. Naturprodukte aber preist und tadelt man nicht, sondern man erkennt sie in ihrer Naturnotwendigkeit an. Die einen zu bejahen und die andern zu verneinen, ist lächerlich. Der Determinist, der Ernst machen will mit seiner Humanität, darf nicht so unhuman sein, den Indeterminismus zu bekämpfen.

An weiteren Einzelheiten brauchen wir die Undurchführbarkeit des universalen Determinismus nicht aufzuzeigen. Schon jetzt ist die wissenschaftliche Situation, in welche das Nachdenken über das Freiheitsproblem uns bringt, klar. Es sieht so aus, als kämen wir zu einer Antinomie. Mit der Unmöglichkeit, die Erkenntnisfreiheit zu leugnen, verbindet sich die Notwendigkeit, auch das Erkennen für unfrei zu halten, sobald wir es als realen psychischen Vorgang betrachten, und was das Schlimmste ist: Freiheit und Kausalität gehören beide zu den Voraussetzungen des Erkennens der Wirklichkeit. Alles muß kausal bedingt, also unfrei sein, um erkannt werden zu können, und das Erkennen kann nicht kausal bedingt sein, denn Erkenntnis setzt Freiheit voraus. Gibt es einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit?

Schon bei der Frage nach der Sinnlosigkeit der Welt kamen wir zu dem Ergebnis, daß eine reine Objektwirklichkeit zwar als sinnlos gedacht werden müsse, daß aber das Welt all nicht sinnlos sein könne, weil sonst Erkenntnis auch seiner Sinnlosigkeit unmöglich wäre. Doch gestaltete die Situation sich damals insofern anders, als wir zeigen konnten: mit dem Begriff einer Objektwirklichkeit kommen wir bei Bildung des Weltallbegriffes nicht aus. Es gibt ein Reich geltender Werte. Diese Erweiterung genügt für sich allein jetzt nicht. Wir haben zwar gesehen, daß das Freiheitsproblem richtig verstanden ein Wertproblem ist. Auf die geltenden Werte, wie sie als bloß geltend für sich bestehen, ist der Begriff der Freiheit jedoch ebensowenig anzuwenden wie der der Unfreiheit. Das Subjekt und seine Akte müssen frei sein. Kausalität und Freiheit beziehen sich also beide auf das Subjekt, wenn man darunter einen realen Gegenstand versteht. Alles Wirkliche ist in der Form der Kausalität zu denken, und die Durchführung dieses Gedankens schlägt in Unsinn um, sobald wir auch das Subjekt als nur wirklich fassen.

Trotzdem ist die Lage nicht hoffnungslos, sobald wir an den Weltknoten denken, in dem sich Wert und Wirklichkeit verschlingen. Ebenso wie der Aktcharakter dieses Reiches nicht zu leugnen war, ist ihm auch Freiheit nicht abzusprechen. Nur dürfen wir den Gedanken wieder nicht metaphysisch fassen. Es handelt sich um eine Voraussetzung der erkennbaren Realität. Die Freiheit des Aktes liegt vor der Wirklichkeit der kausal bedingten Objekte. Sie macht diese überhaupt erst „möglich". Damit ist die Antinomie aufgehoben. Die Kausalität gilt uneingeschränkt für die reale Objektwelt, also auch für das psychische Sein. Aber diese Welt selber hätte keinen Bestand, falls es nicht ein Reich der Freiheit gäbe, durch das wir hindurch müssen, um zu ihr zu gelangen. Es gibt ein kausal bedingtes und ein freies Subjekt. Doch nicht das Jenseits, sondern das Diesseits, nicht die Hinterwelt, sondern die Vorderwelt ist frei in der Unmittelbarkeit ihrer wertenden Subjektakte. Das kann für die theoretische Bejahung niemand leugnen, und im Rahmen unseres Weltallbegriffes entsteht daraus auch keine Schwierigkeit.

Daß wir bei der sprachlichen Formulierung solcher Einsichten vorsichtig sein müssen, wurde bereits bemerkt. Sagen wir, die Freiheit gehe der Kausalität voran,

Digitized by Google

so ist dabei jeder Gedanke an zeitliche Priorität fernzuhalten. Das bedarf keiner besonderen Begründung. Sobald wir den freien Akt in eine Zeitreihe einordnen, wird er objektiviert und hört damit auf, frei zu sein. Das Prius ist also rein begrifflich zu fassen. Der freie Akt kann die Kausalität nicht bewirken. Das gäbe neuen Widersinn. Nur bildlich ist es gemeint, wenn wir sagen: e h e wir zur kausal bedingten Objektwelt kommen, müssen wir einen freien Akt des Subjekts annehmen, der objektiviert. Was gemeint ist, kann man auch anders ausdrücken. Es gibt Ketten von Ursachen und Wirkungen nur f ü r ein freies Subjekt, das sie erkennt und dadurch ü b e r ihnen steht. Die Kausalität beruht auf der Freiheit. Ohne freien Akt der Objektivierung gäbe es keine unfreie Welt der Objekte. Die ursachlose „Tat" erst macht lückenlose Kausalität möglich. Beim ersten sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte. Solange das alles nicht zeitlich verstanden wird, hebt der Gedanke, der freie Akt sei doch selber ein Glied der Kausalkette, die Freiheit nicht wieder auf. Darin steckt lediglich eine nachträgliche Betrachtung, welche wie jede Objektivierung den freien Akt schon v o r a u s s e t z t. Wir dürfen das, was allein die Erkenntnis kausaler Objekte möglich macht, nicht in die Kausalität der Objekte hineinziehen. Wird der Akt als zeitlich vergangen angesehen, dann ist er gewiß nicht mehr frei, aber dann ist er auch nicht mehr „Akt" als agens, sondern selber ad acta gelegt. Für die Behandlung des Freiheitsproblems muß er dann „erledigt" sein. Man darf nie vergessen: nur d e r Akt kann sich als actum erkennen, der freies agens ist. An dieser logischen Rangordnung von freiem Subjekt und kausal bedingtem Objekt läßt sich nicht rütteln.

Freilich müssen wir auch hier wieder, um das nicht widerspruchsvoll zu finden, heterologisch denken. Wie überall würde der Monismus logisch versagen und sich selbst ad absurdum führen. Alles kann nicht Eines sein. Das zeigt sich auch bei der Freiheit. Wir dürfen von der Welt in ihrer Totalität weder behaupten, daß sie durchweg kausal bedingt, noch daß sie durchweg frei ist. Wir brauchen das Eine und das Andere. Ein Teil der Welt muß frei, ein anderer Teil kausal bedingt sein. Trotzdem zerfällt das All nicht in Stücke, denn seine Teile stehen in dem Verhältnis zueinander, daß der freie Akt die Voraussetzung des kausalen Zwanges bildet. Bejahen wir nicht frei wertend die Kausalerkenntnis, so gibt es auch keine Ursachenforschung von der wirklichen Welt. Daher besteht kein Grund, anzunehmen, es sei nicht überall in der Welt d i e Freiheit vorhanden, auf die es ankommt, nämlich die Freiheit von der Ursache und die Freiheit zur Wertung des Geltenden im innigen Verein. Die Begriffe des Subjektaktes und der Freiheit sind nicht zu trennen. Nur das freie Subjekt ist aktiv und Subjekt im Unterschied vom Objekt, das nie aktiv und nie frei sein kann. So gewiß es Objekt und Subjekt gibt, so gewiß gibt es Kausalität und Freiheit. Objektsein und Unfreisein fallen ebenso zusammen wie Subjektsein und Freisein.

Auf die Bestimmung des logischen Ortes der Freiheit in unserem Begriff des Weltalls beschränken wir uns in diesem Zusammenhang. Auch die Abgrenzung unseres Freiheitsbegriffes gegen andere Auffassungen kann unterbleiben, obwohl sie bei den letzten Begriffen oft das Wichtigste zu ihrer eindeutigen Bestimmung beiträgt. Nur einem Mißverständnis sei mit Rücksicht auf weit verbreitete Gedanken der Zeit vorgebeugt. Zur Rechtfertigung des Freiheitsbegriffes genügt die Berufung auf das unmittelbare „Erlebnis" in keiner Weise. Allerdings kann man es im negativen Sinne frei nennen, denn es läßt sich von ihm noch nicht sagen, daß es kausal bedingt ist. Doch liegt das nur daran, daß man von ihm überhaupt nichts

Digitized by Google

sagen kann. Das unmittelbar Erlebte steht in der Tat noch nicht unter der Kategorie der Kausalität. Das wird insofern wichtig, als man nicht glauben darf, das Erlebnis sei als bloßes Erlebnis schon die Erlebnis w i r k l i c h k e i t. Dann wäre es mit allen Formen des Realen, also auch mit der Kausalität behaftet, und jedes Freiheitserlebnis bedeutete eine Illusion: es beruhte lediglich auf Unkenntnis der Ursachen. Davon ist keine Rede, und darauf kann sich der Determinismus nicht stützen, wie er das bisweilen versucht. Insofern hat auch die Berufung auf die Kausalitätslosigkeit des unmittelbar Erlebten Bedeutung. Sie bildet die Brücke zur negativen Freiheit als der innerlichen Vogelfreiheit. Aber diese Berufung reicht für sich allein zur Begründung der Freiheit nicht aus, und insofern stehen wir auch hier jeder Erlebnisphilosophie fern. Das Erlebte muß durch Beziehung auf den Wert als Akterlebnis g e d e u t e t werden, damit es zur positiven Freiheit in Beziehung kommt. Das aber ist nur innerhalb unserer heterologisch gedachten Welt möglich.

Um die Erörterungen des Freiheitsproblems, soweit es in die allgemeine Grundlegung gehört, zum Abschluß zu bringen, sehen wir endlich auch, was unser Begriff n i c h t leistet. Wir sprachen von einem Akt, der V o r a u s s e t z u n g der Kausalerkenntnis ist, also kein kausal bedingter Gegenstand sein kann. So wird die Kausalitätslosigkeit, die der Determinismus bestreitet, verständlich. Aber man wird meinen, daß das noch nicht genüge. Der freie Akt, der keine Ursache h a t, muß selber wirken, also Ursache s e i n. Freiheit scheint solange wertlos, als der freie Akt die Objektwirklichkeit nicht zu b e e i n f l u s s e n vermag, und zwar in der Weise, daß er stets ein G u t schafft, an dem derselbe Wert haftet, für den er sich frei entscheidet. Eine sichere erfolgreiche Realisierung der Werte in Gütern ist jedoch nach wie vor unverständlich, und das ist kein Zufall, sondern liegt an demselben Prinzip, das es gestattet, von Freiheit als Ursachlosigkeit des Aktes zu reden. Der Sinn, den wir vom Wert her deuten, scheint ebenso w i r k u n g s l o s bleiben zu können, wie es u r s a c h l o s ist. Deshalb, wird man glauben, sei es nun doch nötig, den freien Akt als metaphysische Realität zu fassen oder einen übersinnlichen Geist anzunehmen. Der allein vermöge zu wirken, ohne selbst bewirkt zu werden, ja, er könne nicht nur eine Kausalreihe anfangen, sondern sie in ihrem ganzen Verlauf stets so bestimmen, wie die geltenden Werte es verlangen. Damit wird noch einmal der Zusammenhang der Geistesmetaphysik mit dem Problem des dritten Reiches deutlich, und zugleich vielleicht der tiefste Grund, den diese Metaphysik für sich anzuführen in der Lage ist. Erst sie scheint den Zusammenhang zwischen Geltendem und Realem völlig befriedigend herzustellen.

Daß hier ein Problem vorliegt, ist nicht zu bestreiten. Der freie Akt muß wirken können, d. h. imstande sein, sich dem gewerteten Wert entsprechend zu veräußerlichen. So erst bekommt das Geltende auf das reale Leben Einfluß. Um das aber zu begreifen, reicht unser Begriff der Vorderwelt nicht aus. Daraus entstehen neue Fragen, und das ist mit Nachdruck hervorzuheben, damit hier nichts unklar bleibt. Doch folgt daraus noch nicht, daß der Begriff eines metaphysischen Geistes geeignet ist, die Schwierigkeiten zu beseitigen. Wie Metaphysisches auf Physisches, Uebersinnliches auf Sinnliches wirkt, so daß die reale Sinnenwelt zu Trägern übersinnlicher Werte wird, bleibt vielmehr genau so unbegreiflich wie die Wirkung des Aktsinnes auf die Welt der empirischen Objekte. Die absolute und die objektive, die metaphysische und die sinnliche Realität liegen in zwei Sphären, die nicht weniger voneinander getrennt sind wie die Reiche der geltenden Werte und des sinnlich

Digitized by Google

realen Seins. Der Schein, es sei anders, beruht allein auf der Unbestimmtheit der metaphysischen Begriffe. Jede genauere Ausgestaltung würde das Physische vom Metaphysischen weiter entfernen und jedenfalls keinen kausalen Zusammenhang zwischen ihnen herstellen. Läßt sich dieser überhaupt verstehen?

Die Frage, auf die wir dabei stoßen, fällt mit der zusammen, ob zwischen dem Realen und dem Geltenden ein Zusammenhang von der Art gefunden werden kann, daß er uns nicht allein den Sinn des wertenden Aktes zu deuten gestattet, sondern zugleich das begreiflich macht, was wir die Macht der Werte über das Wirkliche nennen können. Macht scheint stets realer Einfluß auf Reales. Den kann das Geltende, das seinem Begriff nach irreal ist, gerade nach unseren Begriffen als bloß Geltendes nicht ausüben. Mit dem Problem der Macht sind wir daher an der Grenze des Denkens über das Geltende angelangt. Das Geltende denken heißt so viel, wie es vom Realen begrifflich scheiden. Wir vermögen zwar den wertenden Akt als Band zwischen beiden Gebieten zu verstehen, und damit ist viel geleistet für das Verständnis des Sinnes, den unser Leben hat. Aber wir können nicht versuchen, den Wert, der gilt, auch als Ursache und damit in seiner Macht über das Wirkliche zu fassen. Dann würden das Eine und das Andere zur unterschiedslosen Einheit der Identität verschmelzen, d. h. die Begriffe des Realen und des Geltenden gingen ineinander unter, und damit wäre das wieder vernichtet, was an Begriffen für das Weltall herauszuarbeiten, uns bisher gelang. So sehen wir, warum hier jedes wissenschaftliche Begreifen ein Ende hat, und das ist dann auch eine „Lösung" des Problems [1]).

Damit soll nicht gesagt sein, man könne den Glauben an eine Macht des Geltenden über das Wirkliche in jeder Hinsicht entbehren. Wir glauben vielmehr alle an solche Macht. Auch der theoretische Mensch nimmt an, daß die Bejahung der Wahrheitswerte dazu führt, das Kulturgut der Wissenschaft als Bestandteil der Realität in immer höherem Maße zu verwirklichen. Daß dieser Glaube zu Recht besteht, kann er jedoch nicht mehr theoretisch begründen. Es ist unmöglich, einen Begriff von dem zu bilden, was sowohl als Wert gilt, als auch real wirkt. Ein viertes Reich, das außer dem des Wirklichen, des Geltenden und der Vorderwelt des Aktsinnes zu diesem Zweck als Hinterwelt angenommen werden müßte, ist überlogisch. Der Versuch, es in das Wissen hineinzuziehen, führt zur Absurdität. Hier bleibt es bei einem Glauben, und man wird ihn dadurch nicht zu einem Wissen machen, daß man Begriffe zu bilden sucht, die einander widersprechende Elemente enthalten, wie den eines „wirkenden Wertes". Wir müssen uns darauf beschränken, die Verbindung von Wert und Wirklichkeit als freie Wertung des Geltenden im Sinn des Subjektaktes zu verstehen. Das zeigt zugleich, daß die größte Schwierigkeit des Freiheitsproblems nicht im Begriff der Ursachlosigkeit steckt, wie man vielfach annimmt, sondern darin, einzusehen, auf welche Weise das als negativ frei Erlebte und als positiv frei gedeutete Werten sich so einordnet als Glied in den

1) Nach früheren Erfahrungen ist anzunehmen, daß Metaphysiker in diesen Sätzen ein „Zugeständnis" an die Metaphysik sehen werden, denn die moderne Epigonen-Metaphysik ist im Gegensatz zu den großen Metaphysikern früherer Zeiten sehr bescheiden geworden. Sie begnügt sich oft damit, auf Lücken in unserem Wissen hinzuweisen und sich dann dort in vagen Annahmen zu ergehen, wo das begriffliche Denken versagt. Metaphysik dieser Art wissenschaftlich zu bekämpfen, ist eine undankbare Aufgabe. Hier galt es, zu sehen, wie weit wir kommen, wenn wir versuchen, das Ganze der Welt in widerspruchsfreie Begriffe zu bringen. Was darüber hinausgeht, so wichtig es in andern Zusammenhängen auch sein mag, kümmert uns an dieser Stelle nicht weiter.

Digitized by Google

anfanglosen und endlosen Zusammenhang der objektiven Realität, daß es diese zum Träger der frei gewerteten Werte oder zum Gut macht. Hier sind wir an der Grenze alles Wissens.

Doch darf man trotzdem nicht etwa meinen, dies Ergebnis taste den Wert des bisher Erreichten an oder hebe ihn gar auf. Es bleibt in der Wissenschaft unter allen Umständen wichtig, daß man sich klar wird, an welcher Stelle die größte Schwierigkeit eines Problems liegt, und auch abgesehen davon kann die Unmöglichkeit, die Macht des Geltenden über das reale Sein in jeder Hinsicht zu begreifen, niemals dazu führen, unser Leben als sinnlos erscheinen zu lassen, wie es dann der Fall wäre, wenn wir von Freiheit als Ursachlosigkeit des Subjektaktes überhaupt nicht reden dürften. Die unerledigte Schwierigkeit im Freiheitsproblem läßt sich loslösen von der Frage nach dem Sinn des Lebens. Um das einzusehen, bestimmen wir den Begriff des freien Wertens endlich noch nach einer besonderen Seite hin, und knüpfen dabei daran an, ob jeder Subjektakt seinem Sinn nach auch positiv frei genannt werden darf, und wenn ja, in welcher Hinsicht.

In bezug auf die negative Freiheit ist alles einfach. Das „Erlebnis" des vom Wert her gedeuteten Aktes steht in keinem Fall unter der Kategorie der Kausalität. Aber das bedeutet nur innerliche Vogelfreiheit, und sie spielt bei der Deutung des Lebenssinnes keine wesentliche Rolle. Auf den Wert kommt es an, von dem her der Aktsinn gedeutet wird. Nehmen wir nun an, er gelte nur individuell oder allgemein subjektiv, d. h. es werde ein Wert von der Art gewertet, wie er an jedem Lustgefühl haftet[1]). Welche Art Freiheit haben wir dann? Auch zum Lustwert nehmen wir frei Stellung, insofern der Sinn des Aktes als Sinn ursachloses agens, nicht verursachtes actum darstellt. In dieser Hinsicht steht der Lustwert also mit den andern Werten in einer Reihe. Aber das Werten eines solchen Wertes läßt sich nicht auch in dem Sinne frei nennen, daß der Akt dadurch eine Auszeichnung vor anderen Akten erhielte. Die Freiheit der Lustwertung bleibt negative Freiheit, ja sie ist unter anderen Gesichtspunkten „unfrei" zu nennen, so wenig von kausalem Zwange bei ihr die Rede sein darf. Damit taucht ein neuer Begriff der „Freiheit" auf, dessen Zusammenhang mit den bisher erörterten wir verstehen müssen. Erst dann wird der Begriff des freien Aktsinnes und des positiv frei wertenden Subjekts ganz deutlich werden.

Unfrei kann man auch den nennen, der nur an Lustgefühlen haftende Werte wertet. Man wird von ihm sagen, daß er abhängig von seinen Neigungen und Leidenschaften sei. Er bleibt dann ihr Sklave trotz innerlicher Vogelfreiheit und der Freiheit zum Werten. Er macht von ihr sozusagen keinen Gebrauch. Soll das Subjekt im positiven Sinn frei werden, so muß es zu Werten so Stellung nehmen, daß es sie um ihrer Geltung willen wertet. Ja, dabei ist noch ein anderes Moment festzuhalten als die „Neigung" zu subjektiver Lust. Die Wertung darf auch nicht Zustimmung zu einem fremden Willen bedeuten, der den Wert fordert. Solche Abhängigkeit würde trotz der Kausalitätslosigkeit noch immer eine Art Unfreiheit einschließen. Stimmt das Subjekt dem fremden Willen zu, so wertet es ebenfalls nicht den Wert um seiner Geltung willen. Freiheit im auszeichnenden Sinn liegt somit erst dort vor, wo das Subjekt, das die Geltung des Wertes frei anerkennt, zugleich dasselbe ist, das sie fordert, d. h. Freiheit steckt erst in jener Personal-Union von gehorchendem und befehlendem Willen, die wir erörterten, als wir von dem

1) Vgl. oben S. 132 ff.

Digitized by Google

Verhältnis des Sollens zum Wollen sprachen [1]). Frei in jeder Hinsicht ist mit anderen Worten erst der autonome Akt.

Freilich kann man den Begriff der Autonomie auch so fassen, daß bei ihr die Freiheit von der Ursache noch nicht in Betracht kommt. Deswegen durften wir von ihr beim Freiheitsproblem nicht ausgehen oder es gar auf sie beschränken. Zugleich aber verstehen wir jetzt den Zusammenhang der Freiheit als Ursachlosigkeit mit der Freiheit als Willensautonomie, die nicht im Gegensatz zur kausalen Bedingtheit, sondern zur Heteronomie steht. Die Autonomie wird gewöhnlich als spezifisch ethischer Begriff angesehen und scheint also nicht an diese Stelle zu gehören. Doch gerade das sollte gezeigt werden, daß sie auch ein allgemeines philosophisches Prinzip enthält. Frei in der vollen positiven Bedeutung des Wortes ist der Sinn jedes Subjektaktes, der nicht nur ursachlos ist, auch nicht nur Werte überhaupt wertet, sondern der einen Wert um seiner Geltung willen, also autonom anerkennt, so daß von Freiheit in dreifacher Hinsicht gesprochen werden kann: als Ursachlosigkeit, als „Akt" der Wertung und als Autonomie. Von welcher Art der autonom gewertete Wert seinem Inhalt nach ist, kommt dabei noch nicht in Betracht. Lediglich die ursachlos wertende Anerkennung des Wertes um des Wertes willen steht in Frage. Inhaltlich kann das Geltende ebensogut auf theoretischem oder auf ästhetischem wie auf ethischem Gebiet liegen.

Das ist von Bedeutung für den Freiheitsbegriff auch in bezug auf die problematische Macht der Werte über das Wirkliche. Es zeigt nämlich, wie trotz der Unbegreiflichkeit dieser Macht die Freiheit des Subjektaktes ihre volle Bedeutung für den Sinn unseres Lebens behält. Darauf allein kommt es an, daß wir das Geltende um seiner Geltung willen innerlich frei zu werten imstande sind. Dürfen wir dessen sicher sein, dann ist die Bedingung erfüllt, auf Grund deren unser Leben von den Werten her, die wir werten, unantastbare Bedeutung gewinnt. Welche Erfolge der Akt der freien Wertung in der Wirklichkeit der Objekte hat, wissen wir nicht. Insofern bleibt die Beziehung des Geltenden zum real Seienden irrational. Darum aber werden wir nicht aufhören, das Geltende zu werten und darin den Sinn unseres Lebens zu sehen. Die Erfolge, welche die Akte unserer Wertung haben, wenn sie sich als Glieder in die Wirklichkeit der Objekte einfügen, überlassen wir ruhig dem, was wir als Schicksal oder Vorsehung oder Gott oder Natur bezeichnen, je nach dem Glauben, den wir haben. Unsere Sache ist es, wertend zu wollen, was als Wert gilt. Damit das seinen Sinn behält, brauchen wir Freiheit. Erst in ihr vollendet sich daher der Begriff des Subjekts, dessen primitivste Gestalt uns als logische Beziehung des reinen Und entgegentrat und von dort über den Begriff des Aktes und der Wertung führte. Ueber den Erfolg des Wertens im Weltgetriebe dagegen sind wir nicht Herr, und daher gilt hier das Wort: ubi nihil vales, ibi nihil velis.

Eine weitere Entwicklung dieser Gedanken würde über den Rahmen der allgemeinen Grundlegung hinaus zu besonderen philosophischen Problemen führen. Den Glauben an die Macht der Werte zu klären, ist Aufgabe der Religionsphilosophie. Daher brechen wir hier ab. Wir hatten nur den Freiheitsbegriff in seiner allgemeinsten Form nach seiner negativen und positiven Seite hin zu bestimmen und zu zeigen, wie in der Vorderwelt der Prophysik Platz für die Freiheit des Subjekts und seiner Akte entsteht. Vor allem kam es wieder auf die Trennung der verschiedenen Momente an, die im Begriff des wertenden Subjekts als des synthetischen Weltallprinzips enthalten sind. Auf diesem Wege allein gewinnen wir theo-

1) Vgl. oben S. 128 f.

Digitized by Google

retische Klarheit. Die Klimax mußte deutlich werden, die vom reinen Und über den Akt des Wertens und seinen Sinn zum freien, ursachlosen und autonomen Subjekt als der einzigen verständlichen „Einheit" von Geltendem und Realem führt.

VII.

Philosophie und Leben.

Mit den jetzt entwickelten Begriffen läßt sich der Rahmen bestimmen, innerhalb dessen das System der Philosophie auszuführen ist. Wir blicken noch einmal zurück und stellen dabei zugleich fest, wie unsere Wissenschaft sich zu den Strömungen verhält, die heute das Denken weiterer Kreise beherrschen. Im ersten Kapitel bemerkten wir, daß die Philosophie der Zeit am besten als Philosophie des Lebens charakterisiert wird, wobei vor allem die Unmittelbarkeit des Lebendigen im Gegensatz zu allem Abgeleiteten als dem Toten wichtig ist[1]). Inwiefern dürfen wir sagen, daß auch wir eine Philosophie des lebendigen Lebens anstreben? In Form einer Antwort auf diese Fragen fassen wir alles zusammen. Das Wort Leben hat verschiedene Bedeutungen. Wir müssen zu einem klaren Lebensbegriff zu kommen suchen. Das wird auf Grund der vorangegangenen Ausführungen möglich sein. Es gilt, das „lebendige" Leben als Sinn- und Wertbegriff zu verstehen und es dadurch von dem „Leben", das eine bloße Wirklichkeit meint, zu trennen. So allein wird Philosophie des Lebens möglich.

Jedes systematische Denken sucht von einem Unmittelbaren auszugehen, das keine weitere Ableitung gestattet. Dies Unmittelbare nennt man mit einem heute beliebten Wort „das Erlebnis". Dagegen ist nichts einzuwenden. Zweifellos hat es einen Sinn, zu sagen: alles, was in unser Denken eingehen soll, sei unmittelbar „erlebt". Doch ist der Begriff des Erlebens dann in einer sehr umfassenden Bedeutung genommen und fällt mit dem zusammen, was sonst das „Gegebene" oder das „Bewußte" hieß. Etwas sachlich Neues sagt die Lebensphilosophie damit also nicht. Höchstens eine Verbesserung der Terminologie könnte sie als Verdienst für sich in Anspruch nehmen, und zugleich ist klar: beim Erleben in dieser weitesten Form kann man nicht stehen bleiben. Seine Einheit und Universalität, auf die man sich beruft, ist die der begrifflichen Unbestimmtheit. Wir müssen Begriffe bilden, um zu einem wissenschaftlich brauchbaren Ausgangspunkt des Denkens zu kommen, der einen methodischen Fortschritt ermöglicht. Gerade weil alles „Erlebnis" heißen kann, was es gibt, sagt das Wort uns nichts. Eine Auswahl ist notwendig, und sie bedarf der theoretischen Rechtfertigung. Auch was Leben nicht bedeutet, müssen wir feststellen.

Zunächst werden wir uns hüten, die Erlebnisse mit dem zu identifizieren, was Erlebnis nur eines Individuums ist. Damit kämen wir in oft eingeschlagene Bahnen. Die Philosophie — so meint man — beginnt mit dem Philosophen: Ich weiß nur von mir Selbst. Das führt nicht weiter. Ja, der Satz: alles ist mein Erlebnis, wäre falsch. Das haben wir gesehen. Das Wort „mein" hat keinen Sinn ohne Beziehung auf ein Individuum, und sobald wir von einem individuellen Ich oder von einem „Selbst" reden, setzen wir damit etwas anderes voraus, was dem Selbst gegenübersteht und sich nicht einmal begrifflich von ihm trennen läßt. Zum Mein ge-

1) Vgl. oben Kapitel I, S. 46 ff. und mein Buch: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. 1920.

Digitized by Google

hört das Dein, zum Ich das Du. Es geht daher nicht an, die Philosophie mit dem Erlebnis des Selbst allein zu beginnen, ohne zugleich das Du hinzuzunehmen. Die Begriffe fordern einander. Der eine hat ohne den andern keinen Sinn. Das mir Gegebene oder von mir Erlebte braucht nicht das n u r mir Gegebene oder n u r von mir Erlebte zu sein. Daran war noch einmal zu erinnern, denn gerade daran zeigt sich am deutlichsten, wie das „Erlebnis" seine Brauchbarkeit in der Philosophie allein einer weitgehenden U n b e s t i m m t h e i t verdankt. Selbsterlebnis und Erlebnis fallen in keiner Weise zusammen.

Wollen wir das Erlebte theoretisch als „Gegenstand" fassen, wie es sich in der Philosophie nicht vermeiden läßt, so müssen wir darin zuerst Form und Inhalt unterscheiden. Rechnet man dann aber nur den Inhalt zum unmittelbar Erlebten, so tritt die Form zu ihm als etwas nicht Erlebtes hinzu. Die Sphäre des unmittelbaren Erlebens ist also verlassen. Auch die „Einheit" der Unmittelbarkeit ist zerstört. Jeder Gegenstand besteht aus Form u n d Inhalt, und außerdem ist er als Objekt einem Subjekt entgegenzusetzen, für das er Gegenstand wird. Damit erweist sich der Anfang auch der Erlebnisphilosophie als in keiner Weise einfach. Wir können gewiß mit dem Erlebnis als dem Unmittelbarsten beginnen, aber sobald wir es theoretisch als Gegenstand denken, zerfällt es in Erlebnisform und Erlebnisinhalt, und das Erlebte tritt dem Erlebenden gegenüber. Ohne diese Vielheit von Momenten innerhalb des Lebens kommen wir vom bloßen Erleben nicht in die theoretische Sphäre, also nicht einmal zum B e g i n n der Philosophie. Schon das widerlegt die beliebte Lehre von der angeblich anschaulichen Unmittelbarkeit einer Philosophie des Lebens, die sich von den andern Arten des Philosophierens unterscheiden soll. Es ist nicht möglich, ohne B e g r i f f e die Schwelle des Theoretischen zu überschreiten. Soll es eine Philosophie des Lebens geben, so darf sie kein bloßes Erleben sein. Das Erlebte ist als „Gegenstand" zu denken.

Sind wir aber einmal im Gebiet der erlebten Gegenstände, so brauchen wir weitere Unterscheidungen. Ohne sie haben wir noch keine Erlebnis w i r k l i c h k e i t, sondern bleiben beim „Etwas" als dem erlebten Gegenstand überhaupt, der mit seinem Erlebnisinhalt lediglich als Modell eines theoretischen Gegenstandes für den ersten Anfang philosophische Bedeutung besitzt. Wollen wir b e s t i m m t e Gegenstände denken oder die „Welt" als Erlebnis fassen, so müssen wir die verschiedenen Erlebnisinhalte mit heranziehen. Dann zerfällt die erlebte Welt in Reales und Irreales oder Geltendes. Die Erlebnis w i r k l i c h k e i t ist also nur ein T e i l der Welt. Davon braucht nicht noch einmal gesprochen zu werden.

Für unseren Zusammenhang ist dabei jetzt folgendes wichtig. In der gespaltenen Welt der Gegenstände scheint für eine Philosophie des unmittelbar lebendigen Lebens, die in Wahrheit philosophisch, d. h. weltumfassend sich gestaltet, kein Raum mehr zu sein. In welcher der beiden Seiten des All sollte sie ihren Stoff finden? Das objektivierbare reale Sein gehört mit allen seinen Teilen den Einzelwissenschaften an, welche das Physische und das Psychische, die sinnfreie Natur und die sinnbehaftete Geschichte der Kultur als Realität behandeln, indem sie sie objektivieren. Dieser ganzen Sphäre also fehlt die Unmittelbarkeit, die man „lebendig" nennt. Die bloß reale Welt ist „tot". Es gibt hier Wissenschaft vom „Leben" nur noch als Lehre von den Organismen. Der Versuch, aus ihr eine Philosophie zu machen, würde zum Biologismus führen und ist daher als spezialistisch abzulehnen. Die Begriffe der Biologie umfassen einen Teil der realen Welt und geben ihn nicht in seiner unmittelbaren Lebendigkeit. Der Philosophie bleibt zwar

Digitized by Google

das Universum der geltenden Werte, aber die reine Wertlehre wird man auch nicht eine Philosophie des Lebens nennen wollen. Das Geltende ist „unlebendig", so weit es nur gilt. Die Unmittelbarkeit des lebendigen Lebens geht in der begriffenen und gespaltenen Welt also vollständig verloren.

Doch mit den beiden Gebieten des objektivierten Realen und des Geltenden reichen wir bei der Bestimmung des Universums nicht aus. Wir brauchen, wie wir zeigen konnten, ihre Verbindung. Sie ist im Subjekt zu finden, für welches die getrennten Gebiete Gegenstände sind, und das sich daher niemals objektivieren läßt. Das Subjekt selber kann nicht als nur realer oder als nur geltender Gegenstand gedacht werden. So entsteht die Frage, ob im Anschluß an dies nicht objektivierbare Subjekt vielleicht ein Begriff des lebendigen Lebens zu gewinnen ist.

Wir sahen: das Subjekt tritt als verbindendes Glied mit seinen Akten der gespaltenen Gegenstandswelt als einheitliche Vorderwelt gegenüber. So erst gliedert sich das All vollständig. Das können wir nun auch so zum Ausdruck bringen, daß wir sagen: das All zerfällt in das Reich des vom unmittelbaren Erleben abgerückten Erlebten einerseits, das aus realen und irrealen oder werthaften Gegenständen besteht, und in das Reich des unmittelbaren Erlebens andererseits, das Reales und Irreales zusammenhält. Schon wenn wir unser Ergebnis in diese Form bringen, werden wir auf die Möglichkeit einer Philosophie des „lebendigen" Lebens hingewiesen. Das bedarf nur noch einer kurzen Erläuterung. Welches Leben ist wahrhaft lebendig? Wie kann man den Sprachgebrauch, der vom Lebendigen mit Emphase redet, im Rahmen unseres Weltallbegriffs rechtfertigen?

Die Philosophie hat es nicht allein mit den geltenden, vom Realen abgelösten Werten, sondern auch mit dem immanenten Sinn der frei wertenden Subjektakte zu tun. Vor allem sucht sie als Weltanschauungslehre begriffliche Klarheit über die Stellung des Menschen zur Welt, und insofern wird für sie das wertende Subjekt zur Hauptsache. Was sie dabei behandelt, können wir das erlebende Subjekt auch im Sinne des unmittelbar „lebendigen" Lebens nennen, denn indem die Philosophie die Akte des Wertens erforscht und ihren Sinn deutet, nähert sie sich damit dem Leben als dem Unmittelbaren so weit, wie sie ihm als Wissenschaft sich nur irgend zu nähern vermag[1]). Ist also das Unmittelbare allein das Lebendige, dann muß, wenn irgendwo, die Philosophie im dritten Reich das Lebendige in seiner Lebendigkeit erfassen. Sie darf dann ihr Material, um es zu verstehen und zu deuten, in der Tat nicht objektivieren und damit von sich abrücken. Dies Verfahren würde das Subjekt seines lebendigen immanenten Sinnes, ja wie wir gesehen haben, seines Subjekt- und damit zugleich seines Aktcharakters überhaupt berauben. Die Philosophie müßte also, um in der Sprache der Zeit zu reden, das Leben „töten", falls sie es objektivierend darstellte und so aus der Vorderwelt verdrängte, wie die Einzelwissenschaften das tun. Damit würde sie ihrem eigenen Zweck, Klarheit über den Sinn des Lebens zu schaffen, entgegenarbeiten. Kurz, daß sie sich gegen die Umwandlung alles lebendigen Wertens der Subjekte in objektiviertes und insofern „totes" Geschehen sträubt, das ist das Berechtigte in der intuitiv gerichteten Lebensphilosophie unserer Tage, und deswegen können wir unsere Vorderwelt auch als Welt des unmittelbar lebendigen Lebens bezeichnen, um damit die Verwandtschaft mit den Tendenzen der modernen Lebensphilosophie hervorzuheben. Es hat einen guten Sinn, den freien Akt des wertenden Subjekts in seiner Ak-

1) Vgl. oben S. 260.

Digitized by Google

tualität „lebendig" zu nennen. Das objektivierte, bloß reale Leben der Biologie und Psychologie ist „tot".

Freilich, nur um Verwandtschaft, nicht um Gleichheit oder gar Identität der Ziele handelt es sich hier. Deshalb bedarf unser Begriff einer Philosophie des Lebens der genauesten Bestimmung, damit nicht Verwirrung entsteht, und zwar ist in dem, was wir das „lebendige Subjekt" nennen, sowohl der Begriff des Subjekts als auch der des lebendigen Lebens wichtig. Wir haben es hier nicht mit Erlebniswirklichkeiten zu tun, solange man „wirklich" das Material der Einzelwissenschaften oder seine Teile, das physische oder das psychische Sein, die Natur oder die Geschichte der Kultur, nennt. Das lebendige Leben bleibt also „unwirklich", und das klingt paradox. Doch sind hierfür wieder lediglich die Gründe maßgebend, die wir aus der Erörterung des Aktes und der Freiheit schon kennen. Die Klärung der Begriffe kann nach den früheren Ausführungen keine prinzipiellen Schwierigkeiten mehr machen. Wir erinnern daher nur noch einmal an die Grundlagen unseres Weltallbegriffs und stellen kurz fest, zuerst was wir in diesem Zusammenhang unter „Subjekt", und dann was wir unter „lebendig" verstehen. Haben wir so alles zusammengefaßt, was unser Subjektivismus bedeutet, dann muß unzweideutig werden, was unsere Philosophie des Lebens als die des lebendigen, d. h. nicht bloß realen, sondern sinnvollen Subjekts anstrebt.

Die allgemeinste Subjekt-Objekt-Relation bleibt formal und insofern leer. Ihr Subjekt hat für eine Philosophie des Lebens keine spezifische Bedeutung. Zu jedem Objekt gehört ein Subjekt, für das es Objekt ist. Diese These des Subjektivismus ist unanfechtbar. Aber das Subjekt, von dem dabei geredet wird, kann noch nicht Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, geschweige denn einer Philosophie des Lebens sein. Lediglich als Anknüpfungspunkt für weitere Begriffe gewinnt es theoretische Bedeutung. Die Subjektform gehört als Korrelat allerdings zu jedem Objekt, von dem wir reden. Doch wissen wir von ihr gerade deshalb nur als von dem, was wir nie vor uns hinstellen, nie zum Gegenstand machen können. Darin erschöpft sich ihre Bedeutung, solange sie formales Subjekt überhaupt bleibt. Dies Subjekt wird so wenig sichtbar wie unser eigenes Auge, ja noch weniger, da es in der philosophischen Welt keine Spiegel gibt. Diesem Subjekt können wir nie ins Auge schauen. Es läßt sich nur als das Nicht-Objektivierbare bestimmen. Lebendig in irgendeinem Sinn wird es dadurch allein noch nicht.

Ebensowenig gewinnt das „Subjekt" der Psychologie für die Philosophie des Lebens wesentliche Bedeutung, obwohl es von dem formalen logischen Subjekt soweit abliegt wie möglich. Die realen Subjekte sind durch Einzelwissenschaften zu behandeln. Der Philosophie ist heute alles entzogen, was sich als nur reales Objekt unter anderen realen Objekten denken läßt, und zu diesen realen Objekten muß das gesamte psychische Sein gerechnet werden, das in der Zeit abläuft und kausal bedingt ist. So kann man sagen, daß in der Psychologie als reiner Wirklichkeitswissenschaft das Subjekt als das Nicht-Objekt verschwindet oder „getötet" wird. Weil die allgemeinste Subjektform zu jedem Objekt als Korrelat gehört, geht sie die Wissenschaften, die es nur mit einem Teil der realen Objekte zu tun haben, nichts an. Als reales Sein oder als wirkliches „Innenleben" hat das psychische Subjekt jedenfalls nicht die Bedeutung, die der Subjektivismus ihm beilegt, um von ihm aus die Objektwelt aus den Angeln zu heben. Das Reale läßt sich, soweit es nur real ist, seinem Inhalt nach immer objektivieren. Auch das Subjekt der Psychologie, die objektiviert, kann also nicht lebendig heißen.

Digitized by Google

So wird deutlich: nicht als logische Form und auch nicht als psychische Wirklichkeit, sondern allein als wertendes Subjekt, genauer mit Rücksicht auf den Aktsinn, der ihm als freiem Stellungnehmen zu Werten innewohnt, und der von den geltenden Werten her zu deuten ist, kommt das Subjekt für die Philosophie des Lebens als „lebendiges" Subjekt in seiner Unmittelbarkeit in Betracht. Damit hebt es sich von allem ab, was sonst noch Subjekt genannt wird.

Ebenso ist endlich auch der Begriff des Lebens im lebendigen Subjekt allein durch Heranziehung des Wertes begrifflich bestimmbar. Am meisten Anstoß kann erregen, daß, wie früher der Akt und die Freiheit, so jetzt auch das „Leben" nicht mit dem Realen zusammenfällt. Das widerstreitet, wird man sagen, der Sprachgewohnheit, und wir hätten in der Tat manches Bedenken gegen unsern Gedankengang vielleicht beseitigen können, wenn unsere Vorderwelt den Namen der „wahren" Realität führte. Wir müssen jedoch daran festhalten, daß „wirklich" die Gegenstände der Einzelwissenschaften sind, die Teile der Erlebniswirklichkeit bilden. Das ist unvermeidlich im Interesse einer eindeutigen Terminologie. Wollen wir eine Philosophie des Lebens, die umfassend genannt werden kann, so darf das Wort Leben weder eine zu weite noch eine zu enge Bedeutung haben. Zu weit wird der Gebrauch, wenn wir alles unmittelbar Erlebte zum Leben rechnen. Davon war schon die Rede. Eine zu enge Bedeutung dagegen erhält das Wort, wenn wir nur an das reale Leben denken, das die Biologie behandelt. Ja, diese Wissenschaft hat für die Philosophie des Lebens keine prinzipiell größere Bedeutung als jede beliebige andere Spezialdisziplin. Sie objektiviert und löst außerdem als Naturwissenschaft ihr Material von allen Beziehungen zu Werten los. Es ist dann bloßes Vegetieren. Als nur wirklich besitzt es keine unmittelbare Lebendigkeit mehr. Lebendig im philosophischen Sinn ist allein das zu Werten Stellung nehmende Subjekt, welches sich nie als nur reales Objekt fassen läßt.

Dieser Sprachgebrauch rechtfertigt sich vollends, wenn wir der Philosophie die Aufgabe zuweisen, den „Sinn des Lebens" zu deuten. Wo nichts gewertet wird, da „lebt" auch nichts, was als sinnvoll zu erfassen wäre. Da ist mit Rüchsicht auf Sinn und Bedeutung alles „tot", mag es sich biologisch noch so vital regen. Die höchste Vitalität kann völlig sinnlos sein und insofern „unlebendig" bleiben. Wollen wir von einer Philosophie des Lebens sprechen, die den Sinn des Lebens zu deuten hat, so muß „lebendiges" Leben das genannt werden, was als Vorderwelt von allem Denkbaren uns am nächsten liegt, und worin es zu einer Spaltung in bloß Geltendes und bloß Reales noch nicht gekommen ist. Darin allein leben wir unmittelbar, und doch haben wir von diesem Unmittelbaren einen bestimmten Lebensbegriff. „Leben" heißt dann das lebendige freie agens im Gegensatz zum toten actum, und sinnvoll lebendig ist für uns das Leben, insofern es Stellung zu gültigen Werten nimmt. Wer den Sinn des Lebens deutet, sucht den Sinn der prophysisch freien Subjektakte aus den Werten heraus zu verstehen. So haben wir den Begriff des „lebendigen Subjekts" sowohl mit Rücksicht auf das „Subjekt" als auch mit Rücksicht auf das „Lebendige" bestimmt, und es bekommt einen klaren Sinn, wenn wir sagen: nur die Philosophie der frei wertenden Subjektsakte ist echte Philosophie des lebendigen Lebens, als des Unmittelbarsten, das begrifflich zu erfassen, uns gelingen kann [1]).

1) An dem Ausdruck „lebendiges Leben" wird man hoffentlich keinen Anstoß nehmen. Gewiß kann man sagen: alles Leben sei lebendig, und von „totem Leben" zu reden, habe daher keinen Sinn. Das ist solange richtig, als das Wort „Leben" nur eine Bedeutung

Digitized by Google

Ebenso wird andererseits deutlich, inwiefern wir in der Philosophie sogar mit diesem Lebensbegriff allein nicht auskommen. Wir wissen: die Philosophie hat es nicht nur mit den wertenden Subjektsakten, sondern ebenso mit den geltenden Werten selbst zu tun. Das meint man auch im Grunde überall, wo man das Wort „lebendig" mit Emphase gebraucht, so unklar es oft bleiben mag, was man eigentlich will, wenn man vom „Sinn des Lebendigen" spricht. Wertverständnis und Sinndeutung gehören notwendig zusammen. Ja, erst auf Grund einer systematisch ausgeführten Wertlehre ergibt sich die Möglichkeit, die unübersehbare Fülle der wertenden Subjektsakte zu ordnen und mit einer einheitlichen Deutung zur Klarheit über den Gesamtsinn des Lebens vorzudringen. Es wird nicht nur nicht alles Leben, sondern auch nicht alles wertende Leben für die Philosophie des Lebens wichtig. Entscheidend ist stets die Art der Werte, die im Leben gewertet werden. So rückt der Schwerpunkt in einer Philosophie des wertenden Lebens vom lebendigen, d. h. wertenden Lebensakt wieder auf den geltenden Wert.

Daß Lebensphilosophie im Grunde Wertphilosophie ist, kann man schon aus Nietzsche lernen. Aber das allein genügt, auch abgesehen vom Biologismus Nietzsches, nicht. Nietzsche meinte, er könne aus dem Leben selbst Werte ableiten und so verstehen, was dem Leben Sinn gibt. Das beruht auf einer Unklarheit über die Begriffe des Wertes und des Sinnes. Das bloß Lebendige, sogar wenn wir darunter das wertende Leben verstehen, gibt keine Einsicht in die Art der Werte, und gerade die Kenntnis des Geltenden in seiner Eigenart sucht die Philosophie des Lebens, sobald sie den Sinn des Lebens zu deuten unternimmt. Nur auf Grund eines Wissens von den Werten in ihrer inhaltlichen Mannigfaltigkeit wird sie zur Weltanschauungslehre und trägt mit Recht den Namen der Philosophie. So sehr daher auch wir eine Philosophie des Lebens anstreben, wird unser Weg uns nicht, wie man das heute für möglich hält, vom Leben zu den Werten, sondern umgekehrt von den Werten zum Leben führen. Erst in einem System aller geltenden Werte kann die Philosophie des sinnvoll lebendigen Lebens sich vollenden.

Damit zeigt sich, weshalb jede Philosophie des Lebens, die in Wahrheit Philosophie ist, mehr als Philosophie des bloßen Lebens sein muß. Gerade wenn wir mit dem Philosophieren dem Leben möglichst nahe bleiben und den Sinn des wertenden Lebens zur wissenschaftlichen Klarheit erheben wollen, brauchen wir eine umfassende Theorie der geltenden Werte. Die Werte selbst aber sind nicht „lebendig", und doch muß das Leben auf sie bezogen werden, falls Philosophie des sinnvoll lebendigen Lebens entstehen soll. Wer sagt, es komme im Leben allein auf das Leben an, hat keinen durchdachten Lebensbegriff. Jedes Leben, auf das es „ankommen" soll, muß mehr als bloßes Leben sein, d. h. gültige, unlebendige Werte werten und Güter verwirklichen. Ließe unser Leben sich nicht auf Grund von unlebendigen Werten als sinnvoll lebendiges Leben deuten, dann bestünde auch keine Veranlassung, dem lebendigen Subjektsakt vor dem toten Objekt irgendeinen Vorzug

besitzt. Die moderne Lebensphilosophie aber „lebt" von der Vieldeutigkeit ihres Schlagwortes, das sowohl einen Wirklichkeitsbegriff als einen Wert- und Sinnbegriff bezeichnet. Will man daher das Modewort „Leben" wissenschaftlich unschädlich machen, so bleibt nichts anderes übrig, als das „lebendige", d. h. sinnvolle Leben von dem „toten", d. h. sinnfremden und wertindifferenten Leben zu scheiden. Wer das sprachlich zu gewaltsam findet, denke an die Worte der Iphigenie:

Und rette mich, die du vom Tod errettet,
Auch von dem Leben hier, dem zweiten Tode! . . . .
Ein unnütz Leben ist ein früher Tod.

Digitized by Google

zu erteilen. Die Aktivität steht als bloßes Leben in keiner Weise über dem festen, in sich ruhenden, starren Sein. Nur wo wertende Subjekte Güter hervorbringen, an denen unlebendige, geltende Werte haften, hat es einen Sinn, von lebendigem Leben zu reden, das zu leben der Mühe lohnt. Das kann auch die Philosophie unserer Zeit nicht leugnen, falls sie sich selbst versteht. Ohne Werte, die gelten und gewertet werden, wäre ihr „das Leben" so gleichgültig wie jeder beliebige tote Stein.

Endlich ist noch eine andere Ueberspannung des Lebensgedankens abzuweisen, die mit einer Philosophie des Lebens zusammenhängt. Man verlangt bisweilen, die Philosophie solle selber lebendig werden, damit sie kein totes Wissen überliefere. Leben und Philosophieren müßten Eines sein. Ihre Trennung sei Entartung.

Das ist zum mindesten mißverständlich. Allerdings bedeutet auch das Philosophieren insofern ein lebendiges Leben, als der theoretisch Wissende den Wert der Wahrheit wertet und mit Rücksicht darauf als wertendes Subjekt theoretisch „lebt". Aber dies theoretische Werten und Leben teilt die Philosophie mit jeder Wissenschaft, und auch, wo das Wissen universal zu werden sucht, bleibt es ein Teil des umfassenden Lebens, kann also nie zum Ganzen des Lebens werden wollen. Eine Partikularität von solcher Art steht mit dem universalen Charakter der Philosophie nicht in Widerspruch. Man wird freilich meinen, die Philosophie, die alles umfassen will, dürfe nicht bloßes Denken bleiben, weil das Denken nur ein Teil des lebendigen Lebens, also nicht wahrhaft universal sei. Der Philosoph müsse das ganze Leben selber leben, um darüber philosophieren zu können. Doch ist das eine einseitige Betrachtung, die das Wesen des Denkens verkennt. Daran ist stets festzuhalten: die Philosophie hat das Ganze der Welt zu denken, und das Ganze denken heißt nicht, selber das Ganze leben. Gewiß umfaßt das unmittelbar lebendige Leben, wenn es prophysisch als Vorderwelt der wertenden Subjektsakte verstanden wird, mehr als das Denken, insofern Denken lediglich ein Teil dieses Lebens ist. Aber zugleich umfaßt das Denken auch mehr als alles lebendige Leben, denn das Denken kann nicht nur das Leben, sondern zugleich das Nicht-Leben, nämlich die geltenden Werte und die „toten", objektivierten, realen Gegenstände denken, während das Leben als bloßes Leben immer aufs Leben beschränkt bleibt. Das ist eben das einzigartige Wesen des Denkens, daß es mehr zu umfassen vermag, als es selber ist.

Wer dies verstanden hat, wird von der Philosophie nicht verlangen, sie solle im Interesse der Universalität selber universales lebendiges Leben, also mehr als bloßes Denken des Universums werden. Das Denken ist das umfassendste von allem, was wir uns überhaupt zu denken vermögen. Der Philosoph hat sich deshalb gerade im Interesse der Universalität aufs Denken zu beschränken. Wer über das ganze Leben philosophieren will, kann nicht im Leben bleiben, sondern muß über dem Leben stehen. Insofern wird er sich daher stets vom lebendigen, unmittelbaren Leben entfernen. Sonst ist ihm die Fernsicht über das Ganze des Lebens versagt. Nur der Abstand vom Leben sichert den überschauenden Blick auf die vollendliche Totalität:

Zum Sehen geboren,
Zum Schauen bestellt,
Dem Turme geschworen . . .

Gewiß bleibt solche Stellung zum Leben, obwohl sie die „höchste" ist, die wir einnehmen können, mit einem Verzicht auf manche unmittelbare Lebendigkeit

Digitized by Google

verknüpft und ist daher nicht jedermanns Sache. Wir begreifen den Dichter, wenn er sagt:

Du mußt das Leben nicht verstehen,
Dann wird es werden wie ein Fest.
Und laß dir jeden Tag geschehen
So wie ein Kind im Weitergehen
Von jedem Wehen
Sich viele Blüten schenken läßt.

Das ist der Standpunkt des Lebens, und er hat sein Recht, nicht nur für das Kind, sondern für das Leben überhaupt. Aber es ist eben, soweit er „Recht" hat, auch ein „Standpunkt", und daher wie jeder Standpunkt nicht das ganze Leben. Er schließt einseitig das philosophische „Leben" als Verstehen des Lebens aus. Neben diesem Standpunkt gibt es den der Philosophie, und insofern hat der Dichter doch Unrecht. Warum sollen wir das Leben nur leben und es nicht außerdem auch verstehen? Es gibt hier wie überall das Eine und das Andere. Wir können das Leben als Fest feiern, und wir können darüber nachdenken. Beides steht uns frei. Nur das ist zu beachten: die Philosophie selbst ist kein Fest, und wer Feste feiern will, muß, solange er das tut, vom Philosophieren fernbleiben. Beim Philosophieren wollen wir uns nichts „schenken" lassen, sondern arbeiten. Im Ganzen des Lebens braucht darum „das Leben" nicht zu kurz zu kommen. Ja, diese Gefahr besteht um so weniger, je besser wir universales Leben und universales Philosophieren zu scheiden wissen. Der Monismus, der immer nach „dem Einen" sucht, bringt auch hier wieder nur Verwirrung, oder er muß das Leben ärmer erscheinen lassen, als es ist.

Kurz, es bleibt dabei: nur von den geltenden Werten her bekommt das Leben Sinn, oder, um es absichtlich paradox zu sagen und damit die Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was wichtig ist: nur das unlebendige Geltende macht das Leben lebendig. Deshalb kann die Philosophie, die den Sinn des lebendigen Lebens deutend verstehen will, nicht mit dem Leben selber zusammenfallen, sondern sie hat sich zum unlebendigen Geltenden zu erheben, um das ganze Leben in seiner sinnvollen Lebendigkeit und damit sich selbst als einen Teil dieses lebendigen Lebens zu überschauen.

Digitized by Google

Sechstes Kapitel.

Die Philosophie und das geschichtliche Kulturleben.

I.

Das Material der Wertlehre.

Nachdem durch die Entwicklung des umfassendsten Weltallbegriffs der Rahmen festgelegt ist, innerhalb dessen sich die universale Wissenschaft zu bewegen hat, bleibt für die allgemeine Grundlegung noch die Aufgabe der Gliederung der Philosophie. Zur systematischen Deutung des Lebenssinnes brauchen wir ein System der Werte. Dies können wir in seiner inhaltlichen Bestimmtheit nicht aus allgemeinen Wertformen ableiten. Zu seiner Ausgestaltung ist vielmehr ein Material nötig, an dem wir die Werte uns zunächst in ihrer Mannigfaltigkeit zum Bewußtsein bringen. Erst wenn das geschehen ist, wird der Versuch ihrer systematischen Ordnung möglich. Worin besteht dies Material? Es kann nur eine Wirklichkeit sein, denn wenn auch die Werte selbst in ihrer Geltung das Problem bilden, so treten sie doch stets verbunden mit realem Sein auf. Wir wenden uns also von neuem zu den wirklichen Gegenständen, an denen Werte zu finden sind, und noch einmal stehen wir vor der Alternative, ob wir die Subjekte oder die Objekte, d. h. die Wertungen oder die Güter, heranziehen sollen, um an ihnen die Mannigfaltigkeit der Werte kennen zu lernen.

Wollten wir an die realen Akte des Wertens anknüpfen, so dürften wir selbstverständlich nicht von einzelnen Subjekten und ihren persönlichen Wertungen ausgehen. Damit blieben wir im Individuellen stecken und gewönnen nicht einmal Stoff für eine allgemeingültige Systematik. Wir müßten vielmehr einen allgemeinen Begriff vom realen Subjekt und dessen verschiedenen Stellungnahmen bilden, und diese Aufgabe fiele der Psychologie zu. Es wäre also die Mannigfaltigkeit des Seelenlebens als Ausgangspunkt für die Kenntnis der inhaltlich verschiedenen Arten des Subjektverhaltens zu benutzen. Dieser Weg liegt um so näher, als Kant, in dem wir den eigentlichen Begründer der Wertphilosophie zu sehen haben, in der Tat auf die psychologische Dreiteilung in Vorstellen, Fühlen und Wollen reflektierte, als er daran ging, den Begriff der „Philosophie überhaupt" zu bestimmen. Die „Vermögen des Gemüts" waren auf Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen zurückzuführen, und daraus meinte Kant, seine Dreiteilung in theoretische, ästhetische und ethische Probleme

Digitized by Google

ableiten zu können. Das hat weiter gewirkt bis in die Philosophie der Gegenwart. Nicht allein die strengen Kantianer, sondern auch Denker wie Cohen, ja sogar Windelband, haben daran bei der Einteilung der gesamten Philosophie festgehalten. Es ist deshalb notwendig, daß wir uns mit diesem schon gestreiften Prinzip noch einmal auseinandersetzen.

Falls in Wahrheit eine psychologische Gliederung hier zugrunde läge, wäre ein Weg solcher Art nicht einmal bei der Auffindung des Wertmaterials zu beschreiten. Der Begriff des realen wertenden Subjekts mit seinen generalisierten Wertungen muß, sobald wir nach dem Inhalt der Werte fragen, um so leerer bleiben, je konsequenter psychologisch sich die Darstellung gestaltet, und die Betrachtung wird daher für die Wertlehre notwendig unfruchtbar sein. Die Subjektakte sind mit Werten insofern verknüpft, als sie zu ihnen Stellung nehmen. Deshalb ist nicht einzusehen, wie durch eine Untersuchung der stellungnehmenden Vorgänge in ihrem psychischen realen Sein ein Stoff gefunden werden soll, an dem sich das Reich der Werte in seiner inhaltlichen Mannigfaltigkeit zum Bewußtsein bringen ließe. Die Akte des Wertens brauchen in ihrer psychologischen Verschiedenheit als Denken, Fühlen und Wollen der Verschiedenheit der Werte nicht zu entsprechen. Es ist vielmehr denkbar, daß mit Rücksicht auf ihre Wirklichkeit die Wertungen voneinander stark abweichen und doch alle ein Stellungnehmen zu demselben Wert bedeuten. Gegenüber einem Kunstwerk z. B. verhalten die Menschen sich je nach Temperament und Erziehung faktisch sehr verschieden, und sie nehmen trotzdem alle denselben ästhetischen Wert in sich auf, soweit sie sich überhaupt ästhetisch verstehend verhalten. Die psychologische Feststellung hätte auf die realen Verschiedenheiten zu achten und würde uns damit über die Eigenart und Verschiedenheit der ästhetischen Werte nichts sagen. Umgekehrt zeigen vielleicht die realen Vorgänge des Stellungnehmens zu den verschiedensten Werten in ihrer tatsächlichen psychologischen Struktur oft weitgehende Uebereinstimmung, ohne daß daraus auf eine Uebereinstimmung der von ihnen erfaßten Wertgebilde geschlossen werden darf. So müssen z. B. die Urteile, gleichviel ob sie Wahres oder Falsches bejahen, unter denselben psychologischen Begriff gebracht werden, denn ob jemand richtig denkt oder sich irrt, ist kein psychologischer Gesichtspunkt. In derselben Weise kann überall die Verschiedenheit des wertenden psychischen Seins eine andere als die Verschiedenheit der gewerteten Werte sein. Je konsequenter die Psychologie sich bemüht, nur das seelisch Wirkliche festzustellen, desto weniger bedeutet sie für die Wertphilosophie.

Aber selbst wenn es sich anders verhielte, bliebe für die Wertlehre allein die Verschiedenheit der Werte in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit relevant, und um diese zu finden, bietet sich ein geeigneteres Material als die psychischen Vorgänge des wertenden Subjekts. Es liegt im Gebiet der Objekte oder der Güter, an denen Werte haften, und auch welche Güter es sind, verstehen wir sogleich, wenn wir daran denken, daß das Wesen des Wertes seine Geltung und das Problem der Philosophie deren Objektivität ist. Für das Wertverständnis kommen die Werte in Betracht, für welche der Anspruch auf objektive Geltung erhoben wird. Dieser Umstand weist darauf hin, wo ein Problem vorliegt. Die Wirklichkeiten aber, mit denen solche Werte verknüpft sind, finden sich unmittelbar zugänglich nirgends anders als im Leben der Kultur. Diese ist ein Gut und kann nur als wertbehaftet verstanden werden. An Kulturgütern hat sich die Mannigfaltigkeit der Werte gewissermaßen niedergeschlagen. Das wurde bei der Erörterung der ge-

Digitized by Google

schichtsphilosophischen Probleme schon berührt. Um der Werte willen spricht man von Kulturgütern. Die objektive reale Kultur also, nicht das subjektive reale Seelenleben der Menschen, kommt als Material für die Wertlehre in Betracht.

Hat aber die Philosophie auf Kulturgüter ihren Blick zu richten, um an ihnen die Mannigfaltigkeit der Werte zu finden, so wird sie sie nicht beliebig und zufällig aufraffen, sondern an die Wissenschaft denken, welche die Kultur als Realität objektivierend behandelt und individualisierend ihre Mannigfaltigkeit ausbreitet. Das tut, wie wir gesehen haben, die Geschichte. Sie hat es mit der Kultur als wertbehafteter Wirklichkeit zu tun, wenn sie dabei auch von der Geltung der Werte absieht, und sie bietet daher der Philosophie den Stoff, den sie braucht, in seiner Verschiedenartigkeit und inhaltlichen Bestimmtheit. Es gehört zu Hegels größten Verdiensten, daß er die Philosophie auf die Geschichte und die notwendige Orientierung an ihr hingewiesen hat. Für die Wertlehre sind jedenfalls die historischen Disziplinen von viel größerer Bedeutung als die naturwissenschaftlichen und psychologischen Sonderwissenschaften. Von den geschichtlichen Kulturobjekten müssen wir die Werte ablösen, um festzustellen, welche Probleme für die Philosophie als Lehre vom Sinn des Lebens entstehen.

Selbstverständlich könnte man die Werte auch finden, wenn man sich an die Subjekte hielte, insofern sie zu den Kulturgütern wertend Stellung nehmen, und das hat man, ohne es zu wissen, überall dort getan, wo es so schien, als seien Werte in ihrer inhaltlichen Mannigfaltigkeit aus dem Wesen des wertenden Subjekts gewonnen. So liegt der kantischen Dreiteilung in theoretische, ästhetische und ethische Philosophie nicht so sehr die psychologische Gliederung in Vorstellen, Fühlen und Wollen als vielmehr die Verschiedenheit der „Produkte", wie Kant sagt, d. h. die Einteilung in „Natur", „Kunst" und „Sitten" zugrunde. Ohne sie wäre es nie zu einer Gliederung in theoretische, ästhetische und ethische Philosophie gekommen. Die Eigenart und die Mannigfaltigkeit des Stellungnehmens, deren Untersuchung allein weiterführt, ist überall abhängig von der Eigenart und Mannigfaltigkeit der Kulturobjekte, denen die Subjekte gegenüberstehen, und wo es sich darum handelt, die Werte selbst in ihrer Eigenart und Mannigfaltigkeit kennen zu lernen, ist daher die Untersuchung der wertenden Subjekte, wie die Psychologie sie bietet, ein überflüssiger, ja eventuell verwirrender Umweg. Man könnte glauben, die Wertlehre sei auf eine Psychologie der Wertungen aufgebaut, und davon ist keine Rede.

Andererseits soll nicht bestritten werden, daß bei der Orientierung an der Geschichte die Philosophie in Gefahr ist, aus dem Regen des Psychologismus in die Traufe des Historismus zu geraten. Nie darf die Wertlehre selber zur Geschichte werden. Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben, die Mittel zu finden, die sie braucht, um dem zu entgehen. Doch kommt es zunächst auf die Auffindung des Materials an, und daß in dieser Hinsicht schon bisher die Philosophie in hohem Maße an den historischen Kulturgütern orientiert gewesen ist, kann man nicht bezweifeln. Auch abgesehen von der Einteilung des kantischen Systems knüpft die theoretische Philosophie oder das, was man Logik, Erkenntnistheorie usw. nennt, an das Kulturgut Wissenschaft an. In ihm haben sich im geschichtlichen Verlauf die theoretischen Werte verkörpert, und nur an ihm können wir ihre Mannigfaltigkeit entdecken. Ebenso hält die Ethik sich an die historisch gewordenen Güter des sozialen Lebens, an die Ehe, die Familie, den Staat, die Nation usw. Das alles sind keine psychologischen Begriffe. Die Aesthetik blickt auf die Kunst in der geschicht-

Digitized by Google

lichen Verschiedenheit der Künste, und endlich würden auch die Teile der Philosophie, bei denen der Zusammenhang mit dem historischen Leben nicht so deutlich auf der Hand liegt, nicht bestehen, falls die geschichtlichen Religionen ihnen nicht die Probleme zum Bewußtsein gebracht hätten, mit denen sie sich beschäftigen. Das gilt besonders für die Metaphysik. Also nicht um radikale Neugestaltung, sondern um begriffliche Klärung des bereits Begonnenen und um dessen bewußte Fortführung handelt es sich, wenn wir zum Material der Philosophie, an dem sie die Werte zu finden hat, ausdrücklich das geschichtliche Kulturleben machen.

Der Gedanke, daß auch die Religionen zur geschichtlichen Kultur gehören, zeigt zugleich, inwiefern der Begriff des Wertes nicht etwa zu eng gefaßt ist, wenn wir ihn dem des Kulturwertes gleichsetzen. Es liegt gewiß im Wesen der Religion, daß sie über alle Kultur und damit über alle Geschichte hinausweist, und ebenso wird die Philosophie zum Uebergeschichtlichen und Transzendenten streben. Trotzdem muß sie, wie die Religionen im Erdenleben allein ihren realen Ausdruck finden, überall an das Geschichtliche und Immanente anknüpfen, um ein unmittelbar zugängliches Material zur Bearbeitung ihrer Probleme zu bekommen. Nur durch das Historische hindurch führt der Weg zum Ueberhistorischen. Nur eine an den Mächten der Geschichte orientierte und dann kraft ihrer Systematik den Historismus überwindende Wertlehre, nicht eine psychologische Betrachtung der Wertungen, wird den „schlechten" Subjektivismus, der sich leicht mit der Philosophie der Werte verbindet, überwinden und ein festes Fundament zur wissenschaftlichen Behandlung der Weltanschauungsfragen geben. Deshalb muß die Lebenserfahrung, die wir zum Zweck der inhaltlichen Ausgestaltung des Wertsystems brauchen, Erfahrung im geschichtlichen Leben sein. Vor dem Weltallproblem, wie wir es verstehen, steht das Wertproblem der Kultur, und vor diesem erhebt sich das Problem der Geschichte.

Gewiß geht die Philosophie nicht in der Geschichte auf. Hätten die Philosophen der Vergangenheit das geglaubt, so besäßen wir heute nicht einmal eine Geschichte der Philosophie. In der philosophischen Systematik ist alles bloß Historische zu vernichten. Aber auch von der Geschichte gilt, was man von der Natur gesagt hat: dadurch allein, daß wir ihr gehorchen, werden wir sie besiegen.

Wir zählen also die verschiedenen Gebiete des geschichtlichen Kulturlebens in ihrer Mannigfaltigkeit auf, und zwar muß das zunächst unsystematisch geschehen. Das bloß Geschichtliche geht seinem Wesen nach in kein System ein. Erst nach seiner Feststellung kann der Versuch unternommen werden, die Teile, die wir an der Hand der Geschichte gefunden haben, als Glieder eines systematischen Ganzen zu begreifen und die Frage zu stellen, ob Vollständigkeit des Materials durch die Philosophie bisher auch nur angestrebt worden ist. Wir begnügen uns also im Beginn mit einer Nebeneinanderstellung von Teilen der Philosophie, die im Anschluß an die geschichtlichen Kulturgüter und ihre Werte als besondere philosophische Disziplinen faktisch ausgebildet worden sind. Das ist als Vorarbeit nicht zu entbehren. Zunächst müssen wir uns historisch orientieren.

Trotzdem versuchen wir im Zusammenhang damit sogleich solche Begriffe zu gewinnen, die auch für die spätere Systematik von Bedeutung sind. Wir verbinden also die Aufgaben der Materialsammlung und der Gliederung bis zu einem gewissen Grade miteinander. Der Grund dafür liegt nahe. Wir wollen das System, das wir suchen, nicht von außen an das Material herantragen, sondern es aus der

Digitized by Google

Sache selbst entwickeln. Zu diesem Zwecke ist, ehe wir uns den einzelnen Teilen des Kulturlebens gesondert zuwenden, noch eine Bemerkung über den Begriff der geschichtlichen Kultur im allgemeinen nötig.

Alle Kultur setzt gesellschaftliches oder s o z i a l e s Leben im weitesten Sinn voraus. Das vereinzelte Individuum ist eine Fiktion, die in der Wirklichkeit nirgends vorkommt. Wie jedes Lebewesen existiert der Mensch in Gemeinschaft, und das gilt vollends vom Kulturmenschen. Man braucht nur an die Sprache zu denken, ohne die keine Kultur möglich ist. Das isolierte Individuum würde niemals zum Sprechen kommen. Das redende Du ist so alt wie das redende Ich. Auch Adam können wir uns nicht einmal in der Phantasie ohne sozialen Zusammenhang vorstellen. Er hat von vornherein ein Du und ist ein Du, denn er redet mit Gott. Sogar vor Evas Erschaffung war er also kein Solipsist. Jedenfalls ist die Kultur nicht nur in der Gesellschaft entstanden, sondern kann auch ohne Gesellschaft nicht bestehen. So wird der Begriff der geschichtlichen Kultur durch den der s o z i a l e n sofort näher bestimmt.

Ferner ist Kultur auch in dem Sinn eine gemeinsame Angelegenheit der Glieder der Gesellschaft, daß die Anerkennung ihrer Werte allen Individuen z u g e m u t e t wird, ja daß man nur die Menschen zur Kulturgemeinschaft rechnet, die irgendwie an den Kulturgütern Anteil nehmen. Man kann darin die „Einheit" einer Kulturgemeinschaft oder eines Kulturvolkes sehen, daß die Glieder gemeinsam Werte anerkennen, eine gemeinsame „Bildung" haben und dementsprechend gemeinsame Güter „pflegen". Soweit gehört jemand einem Kulturvolk an, als dessen allgemein geforderte Kulturwerte auch für ihn zu Normen geworden sind. Das bloß Naturhafte, wie z. B. die Rasse, entscheidet daher für sich allein niemals über den Zusammenhang mit der Kultur. Es kann zwar die Basis werden, auf der die Teilnahme an einer Kultur mehr oder weniger leicht sich entwickelt, aber es reicht nie aus, um einen Menschen zum Gliede eines Kulturvolkes zu machen. Insofern sind Volk und Nation nicht Natur-, sondern Wertbegriffe. Ein deutscher Blödsinniger ist kein „Deutscher" im Kultursinn dieses Wortes, sondern nur im Natursinn einer deutschen „Rasse", wenn man von einer solchen überhaupt reden will, und das hat für die Kultur wenig zu bedeuten. Umgekehrt vermag auch auf Grund einer fremden Rasse sich eine weitgehende Zugehörigkeit zu einer nationalen Kultur zu entwickeln. So ist Bergson im Kultursinn des Wortes Franzose, obwohl er wenig französisches „Blut" in den Adern hat. Unter Umständen gehört sogar derselbe Mann zum Teil der einen, zum Teil einer andern Kultur an, wie z. B. Friedrich der Große im Kultursinn sowohl Deutscher als auch Franzose war. Zugleich zeigt dies Beispiel, daß die faktische Teilnahme an den Kulturgütern und die Anerkennung ihrer Werte bei den Gliedern der Gemeinschaft sich nicht auf a l l e Werte zu erstrecken braucht. Ja, es werden niemals alle Individuen eines Kulturvolkes an allen Kulturgütern Anteil haben. Es kann jemand mehr oder weniger Kulturmensch sein. Absolute Kulturmenschen in dem Sinne, daß sie faktisch alle Werte einer Kultur werten, gibt es überhaupt nicht.

Das ist wichtig, denn es zeigt wieder, daß wir es bei der Kultur von vornherein mit einem Gegenstande zu tun haben, der sich nicht unter den Begriff eines nur tatsächlich gewerteten, also mit bloß subjektiv geltenden Werten behafteten Gutes bringen läßt. Mit den Werten der Kultur ist die Frage nach ihrer „objektiven", vom realen Wollen der Individuen unabhängigen Geltung notwendig verknüpft. Unter diesem Gesichtspunkte werden die verschiedenen Gebiete der Kul-

Digitized by Google

turgüter für uns jetzt bedeutsam. Sie weisen uns auf die Probleme der Wertphilosophie in ihrer Mannigfaltigkeit hin. Die Hauptgruppen, soweit sie bisher philosophisch behandelt worden sind, lassen sich leicht zum Bewußtsein bringen. Das hat in diesem Kapitel zu geschehen, bevor das letzte dann die Prinzipien des Systems der Werte darstellt, und so den geschichtlichen Stoff philosophisch gliedert.

II.

Die Sitten und die Sittlichkeit.

Es gibt ein Kulturgebiet, an dem jeder erwachsene und vollsinnige Mensch bis zu einem gewissen Grade Anteil hat, und dessen Werte er als für sich verpflichtend anerkennt. Wir bezeichnen es als Reich der Sitten. Bei der vorläufigen, unsystematischen Uebersicht über die verschiedenen Kulturgüter stellen wir es als das Gebiet voran, das begrifflich vom sozialen Kulturleben am wenigsten abtrennbar ist, ja das eine Gemeinschaft oder eine Gesellschaft überhaupt erst konstituiert. Die Kulturwerte, die für uns zu Problemen werden, treten am unmittelbarsten an dem zutage, was man die Sitten einer Gemeinschaft nennt. Die Frage nach der Wertgeltung drängt sich hier jedem Betrachter auf.

Die Bedeutung des Wortes bedarf keiner ausführlichen Erklärung. Ubi homines sunt, modi sunt. Ueberall, wo Menschen zusammenleben, bilden sich gewisse Gebräuche und Lebensformen heraus, deren Befolgung von jedem Mitglied gefordert wird. Sie kommen zum Ausdruck in der Ehe und in der Familie, in dem Verkehr der Eltern und Kinder miteinander. Sie zeigen sich in der Form der Gesellschaft, in die wir gehen, wenn wir „in Gesellschaft gehen". Sie bestehen für die Beziehungen des Beamten zu seinen Vorgesetzten, des Arbeiters zum Kapitalisten, des Bürgers zum Staatsoberhaupt usw. Sie entwickeln sich in der verschiedensten Weise und haben den verschiedensten Inhalt. Aber die Anerkennung ihrer Sitten wird bis zu einem gewissen Grade von jedem Mitglied der Gesellschaft verlangt, ihre Befolgung gebilligt, ihre Nichtachtung gemißbilligt. Wenn die Nichtachtung ein gewisses Maß überschreitet, bei dem sogenannten Verbrechen, das die Sitte bricht, folgt Ausstoßung aus der Gemeinschaft durch Verbannung oder Gefängnis oder Todesstrafe. So finden wir das private wie das öffentliche Leben in hohem Maße geregelt. Die Gemeinschaft bindet mit ihren Sitten den einzelnen Menschen sozial. In diesem Sinne sind die Sitten ein Kulturgut. Es haften an ihnen Kulturwerte, deren Anerkennung man jedem als Norm zumutet. Auch bei noch so „freien" Sitten hat die Freiheit, die hier selbstverständlich nicht innerliche Willensfreiheit, sondern äußere Handlungsfreiheit bedeutet, innerhalb der Gesellschaft ihre Grenze. Niemand darf nach den herrschenden Sitten alles tun, was er will, und tatsächlich erkennt auch jeder vollsinnige und erwachsene Mensch die Sitten, wenigstens teilweise und theoretisch, als wertvoll an.

Die Sitten in diesem Sinne bilden, obwohl Werte an ihnen haften, noch kein philosophisches Problem. Es ist denkbar, daß die Geltung ihrer Werte lediglich auf dem Willen aller Subjekte beruht, also nur allgemein subjektive Geltung darstellt. Doch zeigt das Verhalten der Menschen zu den Sitten, daß sie auf diesem Wertgebiet Unterschiede in bezug auf die Geltung der Werte machen, und damit kommen wir zu einem Gegenstand der Philosophie. Als wir den Begriff der Freiheit im Sinne

Digitized by Google

der Autonomie entwickelten, wiesen wir bereits darauf hin, daß es sich dabei um den ethischen Wertbegriff in der weitesten Bedeutung des Wortes handelt. Wollen wir das Wort „ethisch" jedoch zur Abgrenzung eines besonderen Wertgebiets benutzen, so können wir dabei nicht stehen bleiben. Er ist für diesen Zweck zu weit. Als „Pflicht" in der angegebenen Bedeutung kann die Realisierung jedes Gutes auftreten, z. B. auch der Wissenschaft, und ebenso gehorcht der künstlerische Mensch freiwillig der Norm, hat also einen autonomen Willen, falls er Schönheit um der Schönheit willen zu verkörpern sucht, ein Umstand, der von Bedeutung für die allgemeine Weltanschauungslehre ist, an dieser Stelle jedoch nicht weiter verfolgt werden soll. Es gilt hier vielmehr, den Begriff des Ethischen so zu bestimmen, daß mit seiner Hilfe ein Gebiet besonderer Kulturwerte sich gegen andere abgrenzen läßt. Dazu ist der Begriff der Autonomie für sich allein nicht geeignet.

Vorläufig müssen wir also Sittlichkeit und Sitte auseinanderhalten. Darauf erst können wir die Sitte zur Determination der Sittlichkeit verwenden. Vielleicht wird dieser Begriff dann zu eng erscheinen. Aber wir kommen damit jedenfalls zu einem inhaltlich bestimmten Wertgebiet, das in die ethische Sphäre fällt, und damit haben wir uns fürs Erste zu begnügen.

Bevor wir jedoch die Bestimmung des ethischen Wertbegriffs durch Heranziehung der in einer Gesellschaft bestehenden Sitten vollziehen, ist etwas allgemeineres über den Begriff der Sittlichkeit vorauszuschicken. Er läßt sich auf keinen Gegenstand anwenden, der völlig unabhängig vom Willen besteht. Sittlich vielmehr ist stets der Wille eines Menschen, und zwar der bewußte, absichtlich verfahrende Wille, der sich notwendig in Handlungen umsetzt. Dabei ist unter Handlung nicht jeder „Akt" der Stellungnahme, sondern Tätigkeit in der engeren Bedeutung des Wortes zu verstehen, die geradezu im Gegensatz zu den theoretischen oder den ästhetischen Akten steht. Wir schätzen nur den Menschen sittlich, der will und tut, was er für das Richtige hält, d. h. wovon er glaubt, daß er es tun soll. Das will jeder sagen, wenn er von Sittlichkeit spricht. Das setzen wir voraus. Nur so kommen wir zu einem bestimmten Begriff. Sittlich handeln wir also dann, wenn die Pflicht unseren Willen bestimmt, unsittlich, wenn Rücksichten auf Vorteile oder Nachteile uns veranlassen, etwas zu tun, was gegen unser Pflichtbewußtsein verstößt. So dürfen wir das Sittliche seinem allgemeinsten Sinn nach der von der Pflicht geleiteten Willenshandlung gleichsetzen, oder zum mindesten den Umstand, daß die Motive der Willenshandlung im Bewußtsein des Sollens bestehen, für eine notwendige Bedingung des Sittlichen erklären.

Im Grunde ist damit etwas gemeint, was niemand bestreitet, der sich selbst versteht, wenn er „sittlich" sagt. Sittlichkeit meint stets den Wert, den wir als Maßstab an die Willenshandlungen der Menschen legen. Das ist die Bedeutung, die jeder mit diesem Wort verbindet. Falls ich das will und tue, was ich meiner Ueberzeugung nach tun soll, so handle ich, wie ich soll, also sittlich in des Worts umfassendster Bedeutung. Daß es trotzdem Richtungen in der Ethik gibt, die den Begriff des „Sollens" und der „Pflicht" nicht als entscheidend für die sittlichen Qualitäten einer Willenshandlung anerkennen, liegt daran allein, daß mit diesen Begriffen Gedanken verknüpft werden, die sorgfältig von ihnen fernzuhalten sind. Deshalb bedarf es zur Verständigung über den allgemeinsten Wert des Sittlichen noch einiger Worte.

Zunächst ist zu bemerken, daß nicht etwa gefragt wird, wie weit der Gesamt-

Digitized by Google

sinn unseres tätigen persönlichen Lebens durch den Begriff des pflichtbewußten Willens sich erschöpfend deuten läßt. Allein darauf kommt es vielmehr an, den spezifisch ethischen Charakter des Willens festzulegen, und im übrigen bleibt es unentschieden, welche Rolle die Sittlichkeit in der Totalität unseres tätigen Daseins spielt. Wir sind weit davon entfernt, mit der Bestimmung des sittlichen Wertes für irgendeinen „Moralismus" einzutreten. Das würde dem Programm eines umfassenden theoretischen Wertverständnisses widersprechen. Ja, es sei schon jetzt hervorgehoben, daß es für das tätige persönliche Leben gewiß noch andere Werte als den des pflichtbewußten Willens gibt. In einem anderen Zusammenhang wird ausführlich davon zu reden sein. Hier gilt es nur, den ethischen Wert in seiner Eigenart zu verstehen und gegen andere Werte abzugrenzen.

Doch auch abgesehen davon pflegt man gegen den hier verwendeten Begriff des Ethischen Einwände zu erheben. Sittlich, so sagen wir, nennt man den Willen, der dem Pflichtbewußtsein gehorcht, und gerade den Gehorsam möchte man aus der Bestimmung der sittlichen Handlung entfernen. Die Unterordnung unter ein Gebot steht einem freien Wesen nicht an. Gehorsam verlangen, heißt eine Sklavenmoral verkünden. Nicht „ich soll", sondern „ich will" hat die Parole des wahrhaft sittlichen Menschen zu lauten. Das klingt heute Vielen einleuchtend, und doch wird damit ein falscher Gegensatz eingeführt, der auf einem Mißverständnis des Begriffes vom Pflichtbewußtsein beruht. In der Tat, wir haben der Pflicht zu gehorchen. Aber es ist ein eigentümlicher „Gehorsam", um den es sich dabei handelt. Wo ein noch unerzogenes Kind seinem Vater gehorcht, kommt es gewiß oft vor, daß es folgt, nur weil der Vater es will. Dann ist der befehlende Wille ein anderer als der gehorchende, und dieser Gehorsam kann den Willen allerdings nicht zu einem sittlichen machen. Wer dagegen der Pflicht gemäß handelt, gehorcht, wie man auch sagt, dem Gewissen und dann nicht einem andern, sondern allein sich selbst.

Zu diesem Begriff waren wir schon gekommen, als wir zum erstenmal das Wesen des autonomen Willens feststellten. Der befehlende Wille fällt mit dem gehorchenden zusammen. Es gilt jetzt, von hier aus den Begriff des sittlichen Gehorsams zu verstehen. Von einem Gegensatz des „ich will" zum „ich soll" darf dabei keine Rede sein. Der Gehorsam, den man des freien Menschen mit Recht für unwürdig hält, ist, wie sich nun ergibt, nur dort zu finden, wo das Pflichtbewußtsein noch nicht den Willen bestimmt. Unfrei ist gewiß, wer einem andern gehorcht gegen den eigenen Willen. Aber unfrei ist auch, wer überhaupt von keinem Imperativ, sondern nur von Wünschen und Launen beherrscht wird. Wenn sittlicher Gehorsam Selbstgehorsam ist, dann bedeutet Sittlichkeit soviel wie Selbstgesetzlichkeit oder Autonomie. Wir ziehen diesen früher entwickelten Begriff hier noch einmal heran, um zu zeigen, wie falsch die Behauptung ist, das Pflichtgebot erniedrige den Menschen, oder es sei die Gleichsetzung von sittlichem und pflichtbewußtem Willen Sklavenmoral. Das Gegenteil ist richtig. Der pflichtbewußte Wille erhöht den Menschen zum Herrn, denn er macht uns zum Herrn auch über uns selbst und befreit uns von jeder sittlichen Unfreiheit. Kurz, pflichtbewußt handeln, heißt nichts anderes als handeln, wie man es nach freier Ueberzeugung für gut hält, und keinen anderen Richter anerkennen als die Stimme des Gewissens in der eigenen Brust. Wollen und Sollen werden dabei einig.

Doch vielleicht wird gerade diese Deutung des ethischen Wertes Widerspruch von anderer Seite hervorrufen. So verstanden, kann man sagen, führt das Pflicht-

Digitized by Google

bewußtsein zur Aufhebung aller Sittlichkeit. Autonomie ist nur noch Zügellosigkeit und Willkür. Gehorcht man allein sich selbst, so hört damit jeder Gehorsam, der diesen Namen verdient, ja die Anerkennung jedes Gebotes überhaupt auf. Das zeigt die Trennung der zwei verschiedenen Arten des Gehorsams. Ist es denn unter allen Umständen unsittlich, einem andern zu gehorchen? Kann nicht vielmehr gerade dies eine sittliche Notwendigkeit sein? Es gibt keine Sittlichkeit, d. h. keinen Wert, den man als Maßstab an die Willenshandlungen der Menschen legen kann, ohne daß der Wille dabei gedacht wird als an einen Imperativ gebunden, dem er sich unterordnet. Daher scheint der Begriff der Selbstgesetzlichkeit zur Bestimmung des ethischen Wertbegriffs Manchem unbrauchbar. Die Unterordnung darf in ihm nicht fehlen.

Auch diese Einwände beruhen auf einem Mißverständnis. So gewiß der sittliche Mensch autonom ist, so gewiß bleibt er gebunden an sein Gewissen, und unter Umständen kann sehr wohl auch der Gehorsam gegen andere ihm Pflicht sein. Ja, er wird stets als Pflicht erscheinen, sobald der Mensch einsieht, daß er notwendig ist mit Rücksicht auf ein von ihm anerkanntes Gut. Der Mensch muß nur die Notwendigkeit einsehen. Dann ordnet er sich freiwillig unter, dann will er, was er soll, und gerade dadurch, daß er dem Andern gehorcht, gehorcht er sich selbst. Der Willkür und Zügellosigkeit ist also die richtig verstandene Autonomie ebenso entgegengesetzt wie der Sklavenmoral. Zur Bestimmung des sittlichen Wertes eignet sie sich deswegen, weil in ihr die b e i d e n Bestandteile enthalten sind, auf die es beim sittlichen Handeln ankommt, das freie Wollen ebenso wie das Sollen, das individuelle Selbst ebenso wie das darüber stehende Gebot. Darin steckt nur scheinbar ein Widerspruch. Wollen o d e r Sollen bleibt eine falsche Alternative. In Wahrheit kommt es in der Autonomie stets auf die Vereinigung des Individuellen mit dem Ueberindividuellen, auf das freie Wollen des Sollens an. Darum ist das Wort Auto-nomie, das beides hervorhebt, das Selbst und das Gebot, die beste Bezeichnung für diese Seite des ethischen Wertes. Wir sind sittlich, wenn wir dem Gebot folgen, das wir uns selbst gegeben haben, ohne von außen irgendwie gezwungen zu sein. Wir sollen nur wollen, was uns als u n s e r Sollen gegenübertritt, und was wir ganz in unseren Willen aufnehmen können, ohne ihm zu widerstreben.

Es ist nicht notwendig, dies weiter auszuführen. Es galt im Grunde genommen nur, längst Bekanntes vor Mißverständnissen zu schützen und so einen Wertbegriff unter andern in seiner Eigenart deutlich werden zu lassen, den jeder bei der Beurteilung menschlicher Handlungen anwendet. Es genügt für unsern Zweck, wenn wir dies festhalten: ethisch im weitesten Sinn des Wortes ist der Mensch, der tut, was er soll, indem er einen Wert durch freie Entscheidung als gültig anerkennt. Dem ethisch indifferenten Willen wird durch die Selbstgesetzgebung der ethische Charakter aufgeprägt, und wir können daher die Autonomie auch als die „Form" bezeichnen, die der Inhalt haben muß, um als sittlich wertvoll zu gelten. Diese Form als das abstrakte Geltungs- oder Wertmoment hebt den Willen in die ethische Sphäre oder verleiht ihm die ethische Bedeutung.

Damit ist der umfassendste Begriff der Sittlichkeit genügend bestimmt, und wir versuchen nun, ihm eine engere Bedeutung dadurch zu geben, daß wir ihn auf die Sitten einer Gemeinschaft beziehen. Wie das zu geschehen hat, versteht sich jetzt nahezu von selbst. Wir sahen, wie jede Gemeinschaft ihre Glieder durch Sitten sozial bindet, und wie die Sitten als Kulturgüter zu verstehen sind. Es haften an ihnen Werte, deren Anerkennung man allen als Norm zumutet. In eine durch

Digitized by Google

Digitized by Google

So erst wird er zum sittlichen Menschen, der mit Freiheit die Sitten seiner Gemeinschaft in seinen Willen aufnimmt oder nicht aufnimmt.

Sittlich ist also einerseits noch nicht der Mensch, der überhaupt autonom handelt, denn Autonomie des Stellungnehmens ist gegenüber allen für objektiv gültig gehaltenen Werten möglich, und aus ihr allein folgt daher für die Abgrenzung eines besonderen Wertgebietes noch nichts. Sittlich ist andererseits aber auch noch nicht der Mensch, der tut, was alle für richtig oder für „gute Sitte" halten. Sondern sittlich ist erst der Mensch, der Sitten seiner Gemeinschaft anerkennt, nicht weil sie Sitten sind, die faktisch alle befolgen, und die „man" achtet, sondern weil er in ihnen „objektiv" gültige Normen sieht, denen er Gehorsam schuldet. Insofern ist vom Begriff der Sittlichkeit der Begriff des „objektiv" geltenden Wertes unabtrennbar.

Wird nun der Wert der allgemein verbreiteten Sitten und ihr Verhältnis zur Sittlichkeit oder die Stellung des Einzelnen in seiner Freiheit zum Gemeinwesen, das ihn mit seinen Sitten bindet, zu einem wissenschaftlichen Problem, dann entsteht der Teil der Philosophie, der immer als Wertlehre erkannt worden ist, auch wo man im übrigen in der Philosophie eine Lehre vom realen Sein sah: die Ethik oder die „praktische" Philosophie, wie man sie nennt, insofern sie sich auf den wollenden und handelnden Menschen bezieht im Gegensatz zum theoretischen, der die Dinge nur betrachtet. Der Wille wird von ihr, wie sich jetzt wohl von selbst versteht, nicht als psychisches Faktum behandelt, sondern kommt als stellungnehmender Akt in seinem Verhältnis zur Sitte und deren Wert in Betracht. Die Werte sind in ihrer Eigenart zu verstehen, und das Verhalten zu ihnen ist seinem Sinn nach zu deuten. Die Ethik ist also die Wissenschaft von den Kulturwerten der Sittlichkeit, d. h. nicht der Sitten, wie sie faktisch bestehen und als Tatsachen zu konstatieren sind, sondern von den Werten, deren Verwirklichung mit Rücksicht auf die Sitten der Gesellschaft für ein soziales, sich selbst bestimmendes, autonomes Individuum als Pflichten gelten. Damit ist ein besonderer Teil der Wertlehre inhaltlich bestimmt und gegen andere Teile abgegrenzt. Inwiefern dies übereinstimmt mit dem früher entwickelten allgemeinen Begriff unserer Wissenschaft, bedarf keiner ausdrücklichen Begründung.

Damit die zur Abgrenzung nötige Betonung des sozialen Charakters aller Ethik und ihrer Beziehung zu den Sitten der Gesellschaft nicht mißverstanden wird, ist mit Rücksicht auf den üblichen ethischen Gegensatz von Individualismus und Sozialismus noch ein Wort zu sagen. Die ethische Untersuchung fragt nach der sozialen Sittlichkeit der Individuen, d. h. sie will die Pflichten verstehen, die mit Rücksicht auf den sozialen Zusammenhang sich ergeben. Damit schließt sie jedoch keinen noch so weitgehenden „Individualismus" aus, denn auch Pflichten, die nur innerhalb des sozialen Zusammenhanges einen Sinn haben, können eventuell trotzdem in einem Gegensatz zum sozialen Ganzen stehen. Die Sittlichkeit bleibt also zwar stets sozial, insofern sie sich auf den Menschen als soziales Wesen bezieht, aber ihr Inhalt braucht nicht in der Weise aus dem sozialen Leben zu stammen, daß er jedesmal Unterordnung unter die herrschenden Sitten als Pflicht verlangt. Gerade als soziale Wesen wollen wir frei sein im Sinne von autonom oder selbstgesetzlich und nicht heteronom oder fremdgesetzlich werden. Auch was wir mit Rücksicht auf den sozialen Zusammenhang tun, haben wir allein mit dem eigenen individuellen Gewissen abzumachen. Wir werden uns also unter Umständen gegen die Sitten der Gesellschaft „individualistisch" weh-

Digitized by Google

ren, ja eine Gemeinschaft, die mit ihren Sitten die Autonomie des Individuums bedroht, keine sittliche Gemeinschaft nennen. Die Freiheit als Autonomie der Persönlichkeit bleibt überall der ethische Maßstab. Nur ein gewisses Maß von Unterordnung kann Pflicht sein. Die restlose Aufgabe des Selbst ist nie sittlich, denn jede autonome Tat der Persönlichkeit, sogar wenn sie das Selbst opfert, entspringt aus dem Selbst und bejaht es damit zugleich. Das bleibt ein unaufhebbares „individualistisches" Moment des sozialen sittlichen Lebens, und insofern steht die Sozialethik, wie wir sie verstehen, noch in keinem Gegensatz zur Individualethik.

Trotzdem besteht ein Unterschied innerhalb der Aufgaben der sozialen Ethik, der sich mit diesen Worten bezeichnen läßt. Man kann bei der Erforschung des sozialen sittlichen Lebens den Schwerpunkt zum Teil auf das einzelne Individuum legen, zum Teil nach der Bedeutung der sozialen Verhältnisse selbst fragen, in denen mehrere Individuen zueinander stehen, d. h. den ethischen Sinn der sich daraus ergebenden Verbände und Institutionen ins Bewußtsein heben. Den so entstehenden einen Teil der Untersuchung, der von den sittlichen Pflichten jedes beliebigen Individuums handelt, mag man dann „Individualethik" nennen und ihm die „Sozialethik" im engeren Sinn als anderen Teil entgegenstellen, der die sozialen Verhältnisse in den verschiedenen sozialen Kreisen zu deuten unternimmt. So behandelt die Sozialethik z. B. die Geschlechtsgemeinschaft, zu der mindestens zwei Personen gehören, ihrem besonderen ethischen Sinn nach, den sie als sexuelles Gebilde besitzt, und in derselben Weise hat sie die Ehe, die Familie, das Recht, den Staat, die Nation, die Kulturmenschheit, eventuell die Menschheit überhaupt, jedesmal mit Rücksicht auf besondere Werte als ethische Güter von eigener Art zu verstehen. Aber der Unterschied von Individualethik und Sozialethik beruht dann lediglich darauf, daß einmal das Allgemeine, d. h. allem ethischen Leben Gemeinsame, das andere Mal das Besondere des sozialethischen Lebens in Frage steht. Das Individuum ist immer durch den sozialen Zusammenhang ethisch bestimmt.

Wo die Ethik individual-ethische von sozial-ethischen Problemen scheidet, braucht sie auch nicht vorauszusetzen, daß die überpersönlichen Gebilde der Ehe, der Familie, des Staates usw. in demselben Sinn Realitäten sind, wie die Individuen, aus denen sie sich zusammensetzen, real genannt werden. Der Staat hat keinen realen Willen, der Träger des ethischen Sinnes sein könnte, denn einen allgemeinen Willen gibt es als Wirklichkeit nicht. Wo man von ihm redet, verwechselt man reale psychische Vorgänge mit irrealen Sinngebilden. Trotzdem macht der prinzipiell andere ethische Sinn, der an den sozialen Kreisen haftet, diese für die Ethik zu Gegenständen, aus denen andere Probleme entstehen als aus den einzelnen Personen und ihren individuellen Willensakten, und insofern behält der Unterschied von Sozialethik und Individualethik einen guten Sinn, obwohl beide Teile es mit sozialen Individuen zu tun haben und zur Sozialethik in der weiteren Bedeutung des Wortes gehören. Die besondere Sozialethik wird als Lehre von den überpersönlichen sozialen Gütern zur Sexualethik, zur Rechtsphilosophie, zur philosophischen Politik usw.

Endlich ist noch ein anderer, vielgenannter ethischer Gegensatz als Unterschied innerhalb des sozialethischen Gebietes zu verstehen, damit kein Zweifel darüber bleibt, ob unser Begriff des ethischen Wertes auch umfassend genug genannt werden kann.

Digitized by Google

Es gibt Pflichten sowohl gegen die eigene autonome Persönlichkeit als auch gegen die der anderen Glieder der verschiedenen sozialen Kreise, in denen wir leben. Die Ethik muß voraussetzen, daß alle Individuen ein sittliches Recht auf Selbstbestimmung oder ethische Freiheit besitzen, und dabei kommen alle für sie als soziale Individuen in Betracht. Dennoch kann man die Pflichten gegen die anderen als sozial in einem engeren Sinn bezeichnen und sie den Pflichten, die wir gegen uns selbst haben, gegenüberstellen. Es kommt dann einmal mehr auf die eigene, das andere Mal mehr auf die fremde Freiheit an, und insofern scheint der Ton hier mehr auf dem Recht des Individuums, dort mehr auf dem der Gesellschaft, des Verbandes, der Gruppe oder des sozialen Kreises zu liegen. Stets bleibt jedoch das ethische Gut die soziale Freiheit, die allein in autonomen Persönlichkeiten wirklich ist. Nur scheinbar steht also einmal die individuelle Freiheit, das andere Mal mehr das Soziale in Frage. Einen Unterschied gibt es lediglich mit Rücksicht auf egoistische und altruistische Pflichten, und der darf nicht zu einem unvereinbaren Gegensatz gesteigert werden, falls man den sittlichen Sinn des ganzen sozialen Lebens „objektiv" verstehen will. Es wäre verkehrt, allein das einzelne Individuum zu berücksichtigen, wie der radikale Individualismus es möchte, denn es gibt kein Individuum als sittliche Persönlichkeit ohne Beziehung auf die sittliche Gemeinschaft, zu der es gehört. Aber es wäre ebenso verkehrt, allein die Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft sittlich zu nennen, denn es gibt keine sittliche Unterordnung, die nicht eine freie Persönlichkeit als Individuum betrifft. In dem Begriff der Sozialethik, wie wir ihn verstehen, ist danach für die sozialistischen ebenso wie für die individualistischen, für die egoistischen ebenso wie für die altruistischen Momente Platz.

So haben wir durch die Bestimmung des leitenden Wertbegriffs der sozialen persönlichen Freiheit, der mehr enthält als der Begriff des freien autonomen Aktsinnes überhaupt, das Gebiet einer besonderen Wissenschaft abgegrenzt, die einen Teil des Kulturlebens mit Rücksicht auf seinen immanenten Sinn und die Kulturwerte als geltende Werte behandelt. Die Wissenschaft der Ethik, die so entsteht, ist nicht nur stets als Wertlehre verstanden worden, sondern man hat in ihr zugleich die eigentliche oder die einzige Wertwissenschaft gesehen, so daß man geneigt ist, j e d e Wertbetrachtung ethisch zu nennen. Damit erhält man jedoch einerseits einen zu weiten Begriff des Ethischen und andererseits einen zu engen Begriff der Wertwissenschaft. Wir verstehen also unter Ethik nur eine der möglichen Wertlehren neben andern.

Ferner ist zu berücksichtigen, daß es keine Disziplin gibt, die es ausschließlich mit Werten als irrealen Gebilden zu tun hat, und daß in dieser Hinsicht der Ethik ebenfalls keine Sonderstellung zukommt. Sie setzt außer der Geltung des Wertes der persönlichen sozialen Freiheit überall reales Willensleben voraus, das von dem Wert geleitet wird, und sie braucht bei ihrer Arbeit daher auch Kenntnisse, die sich auf das wirkliche individuelle oder soziale Leben mit seinen faktisch anerkannten Sitten beziehen. Diese aber wird sie von Wirklichkeitswissenschaften übernehmen, die entweder die geschichtliche Gestaltung der Sitten oder die allen Menschen gemeinsamen, immer wiederkehrenden Faktoren feststellen, welche die „Natur" des Menschen betreffen. Mit psychologischen, soziologischen und anthropologischen Theorien vom real Seienden muß also die Ethik enge Fühlung suchen, um von ihnen zu lernen, wie die Sitten und die sozialen Institutionen wirklich beschaffen sind. Nur das bleibt bestehen, und dadurch wird sie Wert-

Digitized by Google

wissenschaft: gegenüber all den geschichtlichen und natürlichen Tatsachen der Ehe, der Familie, des Rechts, des Staates usw. begnügt sie sich niemals damit, sie in ihrem realen Sein zu beschreiben oder zu erklären, sondern überall will sie den ethischen Sinn verstehen, der ihnen innewohnt, und das ist ohne Wertbegriff, mit Hilfe dessen sie ihn deutet, ja der von vornherein die Auswahl ihres Materials leitet, unmöglich. Ohne Klarheit über den ethischen Wert der sozialen Freiheit stünde die Ethik vor einer verwirrenden Mannigfaltigkeit. Sie hätte kein Prinzip, das ihr gestattet, ihren Stoff wissenschaftlich zu beherrschen.

Ebenso ist jedoch hervorzuheben, daß die aus dem Verhältnis des autonomen Individuums zur bindenden sozialen Sitte entspringenden Fragen der Sittlichkeit nicht die einzigen philosophischen Wertprobleme der Kultur sind, und daß daher die Ethik nicht die einzige philosophische Wertwissenschaft bleiben darf. Wir haben die sozialen Werte, die an wollenden und handelnden Persönlichkeiten haften, auch deshalb vorangestellt, um andere Werte und Güter gegen sie abzugrenzen, die in Gegensatz zu ihnen gebracht werden können, und im Zusammenhang damit gibt es außer dem Verhalten des „praktischen" Menschen noch eine andere Art von Subjektsakten, die ihrem Sinn nach von anderen Werten aus gedeutet werden müssen. Die außerethischen Güter sind zwar ebenfalls im sozialen Leben entstanden, aber ihre Werte lassen sich, wenigstens teilweise, von den sozialen Zusammenhängen der Personen wie von den Persönlichkeiten überhaupt begrifflich ablösen. Ja, diese Ablösung ist notwendig, insofern die Werte, obwohl ihre Wertung faktisch an die soziale Kultur von Personen gebunden ist, doch eine Geltung für sich in Anspruch nehmen, die bestehen würde, auch wenn es keine soziale Kultur von Personen gäbe. Sie können deshalb nicht einmal antisozial genannt werden, wie gewisse individualistische ethische Forderungen, die gerade durch ihren antisozialen Charakter noch immer den begrifflichen Zusammenhang mit dem Sozialen beweisen. Wir müssen diese Werte als sozial indifferent oder als asozial bezeichnen, und ebenso sind sie unpersönlich im Sinn von sachlich, da sie nicht an Personen, sondern an Sachen haften, ja alles zur Sache machen, was allein mit Rücksicht auf sie betrachtet wird.

Auf die asozialen und sachlichen Kulturgebiete haben wir nun ebenfalls zu achten, wenn wir Material für die Philosophie suchen, um an ihm die Werte in ihrer Mannigfaltigkeit zu finden. Der Sinn der Subjektakte, die zu solchen Gütern Stellung nehmen, muß sich prinzipiell von dem Sinn des ethischen Verhaltens unterscheiden. Der soziale Mensch ist als autonome Person immer wollend und handelnd, und ebenso hat unser sittliches Stellungnehmen zu ihm einen praktischen, tätigen Charakter. Lösen wir uns dagegen von den sozialen und persönlichen Beziehungen los, so wollen wir auch nichts mehr, falls Wollen ein Verhalten bedeutet, das sich zu äußern oder in Taten umzusetzen strebt. Wir könnten sagen, daß wir dann passiv sind. Doch bleibt, weil alles Verhalten zu Werten Aktcharakter trägt, dies Wort mißverständlich. Wir sprechen daher lieber von einem kontemplativen Verhalten, das überall dort eintritt, wo wir auf Tätigkeit in der engeren Bedeutung verzichten und doch sinnvoll bleiben. Sachlichen Gütern gegenüber ist allein ruhige Betrachtung am Platz. Auch dabei freilich nehmen wir zu Werten Stellung, aber das geschieht dann nur „innerlich", d. h. die Wertung setzt sich nicht in Taten um. Alles zum Handeln neigende Wollen schweigt, wo wir Sachen gegenüberstehen oder Personen sachlich werten. So tritt der persönlichen, sozialen Kultur der Tat, wie sie als sittliches Leben besteht und von

Digitized by Google

der Ethik ihrem Sinn nach als Tätigkeit gedeutet wird, die unpersönliche oder sachliche, asoziale und kontemplative Kultur der Ruhe gegenüber. Durch diese Unterschiede von Aktivität und Betrachtung innerhalb des Stellungnehmens zu Werten muß zugleich das ethische Gebiet in der Eigenart seiner Werte, seiner Güter und seines wertenden Aktsinnes noch deutlicher hervortreten.

III.

Die Künste und die Schönheit.

Wenden wir uns jetzt jedoch den anderen Kulturgütern zu, um zunächst nach einem Beispiel für das Leben zu suchen, in dem unpersönliche oder sachliche, asoziale und kontemplative Werte gelten, und das trotz seines kontemplativen Charakters auch allgemein als Wertgebiet anerkannt zu werden pflegt, so stoßen wir auf die schon wiederholt erwähnte Kunst. Sie existiert real in Kunstwerken, und diese sind Güter, also Wertträger. Der Wert haftet hier aber nicht an persönlichen Einzelwesen und ebensowenig an ihren sozialen Verbänden, sondern findet sich an Sachen wie Bauten, Statuen, Bildern, Gedichten, Dramen oder Musikwerken. Ja, sogar falls eine Person der Träger eines künstlerischen Wertes sein sollte, kommt sie nicht als Person in Betracht. Alles, was wir auf künstlerische Werte hin ansehen, wird dadurch zugleich zur „Sache" und löst sich damit aus dem sozialen Zusammenhang der Personen heraus. Darauf ist zuerst hinzuweisen.

Zweifellos hat die Kunst auch soziale und persönliche Bedeutung. Das zeigt am leichtesten die Weltanschauung des Aesthetentums, das die anderen Güter zugunsten der künstlerischen herabsetzen oder unterdrücken möchte und sich dabei mit den sozialen und persönlichen Werten auseinandersetzen muß, um das soziale und persönliche Leben ästhetisch zu gestalten. Das zeigen in anderer Hinsicht manche Teile der geschichtlichen Kulturentwicklung, in denen das persönliche und soziale Leben an ästhetischen Werten orientiert war. Man braucht nur daran zu denken, welche Rolle in den politischen Wirren von Florenz nicht allein die Künstler, sondern auch die Kunst selbst gespielt hat. Eventuell wird man sogar wünschen, die Kunst möge überall sozial und persönlich wirken. Davon aber müssen wir absehen, wo wir auf die Unterschiede der Werte und Kulturgüter achten und sie in ihrer Eigenart herausstellen, denn dabei kommen allein die Werke der Kunst selbst, nicht ihre Wirkungen auf die Persönlichkeiten in Frage. Nur den Eigenwert der Kunst gilt, es zu verstehen, und der ist von allen sozialen und persönlichen Folgen des künstlerischen Lebens zu scheiden. Ja, ehe er nicht als Eigenwert klargestellt ist, werden auch seine sozialen Folgen sich nicht begreifen lassen.

Jedenfalls besitzt die Kunst einen Eigenwert, der sich von den ethischen Werten deutlich abhebt. Wir bezeichnen ihn am besten mit dem Wort Schönheit. Zwar gilt dieser Ausdruck heute vielfach als veraltet, ja als irreführend und wird bisweilen sogar in der Philosophie der Kunst gemieden. Das ist jedoch nur dann berechtigt, wenn man ihn in einem zu engen Sinne nimmt. Im übrigen kommt es auf die Terminologie nicht an. Uns genügt die Klarheit darüber, daß an der Kunst Werte von besonderer Art haften. Bei einem Kunstwerk verweilen wir um seiner selbst willen. Es hebt sich aus der übrigen Welt als ein für sich bestehendes und in sich ruhendes Gebilde heraus. Als echtes Kunstwerk zeigt es eine in sich

Digitized by Google

geschlossene Harmonie, ein Gleichmaß seiner verschiedenen Teile, die sich aufeinander beziehen, sich gegenseitig tragen oder bedingen und damit im eigentlichen Sinn des Wortes ergänzen, d. h. ein „Ganzes" bilden, das faktisch zwar stets ein Teil ist, aber nicht über sich hinaus auf andere Teile hinweist. Jede Realität, die solche Werte trägt, nennen wir „schön", und bei ihrem Verständnis kommt nur ein unpersönlicher und asozialer Wert in Betracht, der sogar dann, wenn er auf Personen angewendet wird, nicht deren persönliches, soziales Leben betrifft, sondern sie als „lebendige Kunstwerke" aus allem sozialen Getriebe herauslöst und zu „Sachen" macht. Werte dieser Art konstituieren den ästhetischen Gegenstand oder den künstlerischen Sinn von Objekten, die außerhalb der Sphäre des Wollens und Handelns liegen, uns nicht zu Taten aufrufen, wie die Personen mit ihrer ethischen Freiheit, sondern im Gegenteil typische Beispiele für Güter sind, denen gegenüber wir uns ruhig betrachtend oder kontemplativ wertend verhalten.

Das kann zur Abgrenzung der künstlerischen Güter mit ihren Werten und des Verhaltens der Subjekte zu ihnen genügen. Nur dann stehen wir vor einem echten oder reinen Kunstwerk, wenn vor ihm das persönliche Wollen schweigt. Des unpersönlichen, sachlichen und asozialen Wertgebildes, das in der Harmonie, im Gleichmaß und in der Geschlossenheit wurzelt, können wir uns nicht durch praktische Tat, sondern allein durch S c h a u e n bemächtigen. So „will" es der ästhetische Wert der Schönheit. Der immanente Sinn unseres wertenden Verhaltens entspricht nur dann ihrem Wesen, wenn es beim „innerlichen" Stellungnehmen bleibt, also auch der Zustand des ästhetischen Subjekts ebenso wie der des ästhetischen Objektes nicht über sich hinaus auf ein äußeres Tun hinweist. „Was aber schön ist, selig ist es in ihm selbst."

Absichtlich haben wir zur Kennzeichnung des ästhetischen Subjektverhaltens nicht den Ausdruck „Gefühl" verwendet. Der Begriff erscheint in diesem Zusammenhang als unwesentlich, ja als verwirrend. Vom „Willen" konnten wir im ethischen Wertgebiet reden, insofern er das Motiv für das ethische Handeln bezeichnet und es bei der Sittlichkeit auf die Bestimmung durch den autonomen Willen ankommt. Wille ist dann nicht nur die Bezeichnung für ein reales psychisches Sein, sondern zugleich ein Sinnbegriff. Das Gefühl dagegen hat diese Bedeutung nicht, und es darf dem Willen hier schon deswegen nicht koordiniert werden, weil im ethischen Gebiet der reale Wille auch das Gut ist, an dem der Wert haftet, das Gefühl dagegen nur das Verhalten bedeuten könnte, mit dem das Subjekt zum Wert Stellung nimmt. Das Gut, an dem die Werte haften, ist stets eine Sache, das Kunstwerk. Es wäre daher „unsachlich", das Gefühl in den Vordergrund zu stellen.

Doch auch abgesehen davon ist der Ausdruck Gefühl nicht einmal als Terminus für das künstlerische Verhalten des ästhetischen Subjekts geeignet. Auf Kontemplation, genauer auf Schauen, kommt es an, wenn durch den Subjektakt der ästhetische Wert in seiner Eigenart erfaßt und das Verhalten zu ihm seinem immanenten Aktsinn nach gedeutet werden soll. Eine Klassifikation, wie die Psychologie sie mit Rücksicht auf die realen Verschiedenheiten der psychischen Vorgänge zu geben vermag, würde uns für diese Probleme nichts sagen. Worte wie Kontemplation und Schauen bezeichnen dagegen ein Verhalten, das seinem immanenten S i n n nach dem Gleichmaß, der Harmonie, der Abgeschlossenheit und der Ganzheit des schönen Gegenstandes oder des Kunstwerks ebenso gerecht wird, wie auf dem ethischen Gebiet ein Wille, der sich selbst zum Handeln bestimmt, das Wesen der sittlichen Freiheit als Autonomie am besten zum Ausdruck bringt. Kurz, mit

Digitized by Google

derselben Notwendigkeit, mit welcher der sittliche Mensch zur praktischen Betätigung der Persönlichkeit im sozialen Leben drängt, hält der Wert der Schönheit alles Wollen und Tun zurück, fordert Loslösung des Subjekts aus dem sozialen Getriebe im Interesse einer ruhigen Beschaulichkeit und unpersönlichen Hingabe an die Sache.

Aus den ästhetischen Gütern und den ihren Werten entsprechenden sinnvollen Subjektsakten, wie das künstlerische Kulturleben sie uns zeigt, entstehen dann für die Wissenschaft von den Kulturwerten neue Probleme. Wir können uns hier nicht auf das bloß subjektive Werten und die von ihm abhängigen, faktisch gewerteten Werte beschränken. Wer von „Kunst" redet, setzt damit die Objektivität einer besonderen Gattung von Geltungen oder transzendente Sinngebilde bestimmter Eigenart voraus. Was ästhetischen Sinn hat, gilt nicht immer allgemein subjektiv. Große Kunstwerke erregen häufig bei ihrem ersten Auftreten sogar allgemeinen Widerspruch und setzen sich erst allmählich durch. Das weist auf andere als allgemein subjektive Werte hin. Ebensowenig aber beruht der ästhetische Wert auf individuell subjektiver Laune. Wer das annimmt, wertet entweder einseitig theoretisch, oder er hat noch nie ein Kunstwerk in seinem Wesen erfaßt. Deswegen ist mit der Zurückführung der ästhetischen Werte auf reale Wertungen des Subjekts nichts gesagt. Das bedeutet keine Lösung, sondern eine Umgehung des ästhetischen Problems. Die Philosophie der Kunst muß andere Fragen stellen. Welche Art der Wertgeltung macht das, was wir Kunst nennen, möglich? Was ist es, wodurch ein Kunstwerk zum Kunstwerk wird, d. h. zum Gut, das den Anspruch erhebt, von allen gewertet zu werden, ohne faktisch von allen gewertet zu sein? Welcher Wert muß an einer Wirklichkeit haften, damit wir sie zur Kunst zählen, und wie sind die Akte des künstlerischen Subjekts ihrem immanenten Sinn nach beschaffen, falls sie dem transzendenten Sinn der Kunstwerke entsprechen?

Das sind die Grundfragen der philosophischen Disziplin, die wir Aesthetik nennen, und solange man sich von dem Mißverständnis freihält, als werde damit die Aufgabe gestellt, die Geltung der ästhetischen Werte theoretisch zu beweisen, kann niemand gegen diese Fragestellung etwas einwenden. Die dargelegten Unterschiede des Sozialen und Asozialen, der Person und der Sache, der Aktivität und der Kontemplation genügen als Antwort schon deswegen für sich allein noch nicht, weil es andere Arten asozialer, unpersönlicher und kontemplativer Werte als die künstlerischen gibt, die von ihnen begrifflich geschieden werden müssen. Doch bleibt eine genauere Bestimmung des Schönheitswertes, als sie in den Begriffen des Gleichmaßes, der Harmonie, der Geschlossenheit und der Ganzheit zum Ausdruck kommt, der Aesthetik selbst überlassen. Hier gilt es nur, ein neues Problemgebiet aufzuzeigen, das eine neue Wertlehre fordert.

Die Hauptsache ist dies. Ein besonderer Teil der Philosophie hat die Künste in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, also die Werke der Architektur, der Malerei, der Dichtung, der Musik usw. zum Gegenstand. Dabei wird jedoch nicht gefragt, was faktisch an Kunst existiert. Das ist Sache der Wirklichkeitswissenschaften vom künstlerischen Leben, und sie sind von der Philosophie der Kunst als einer Sinn- und Wertwissenschaft zu trennen. Die Aesthetik behandelt also z. B. nicht die Kunst in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Das ist eine Angelegenheit der Kunstgeschichte. Diese sagt uns, wie die Kunst entstanden ist, und wie das künstlerische Leben zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Ländern sich gestaltet hat. Die Aesthetik erforscht auch nicht den realen psychischen Prozeß

Digitized by Google

des künstlerischen Schaffens oder Aufnehmens mit Rücksicht auf die allgemeinen Formen, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern wiederkehren. Das ist eine Angelegenheit der Psychologie, die zwar vielleicht ästhetische Wertbegriffe gebraucht, um ihr Gebiet abzugrenzen und zu gliedern, im übrigen aber als Wirklichkeitswissenschaft sich auf die psychischen Tatsachen zu beschränken hat. Endlich will die Aesthetik auch nicht unterrichten über die allgemeinen Gesetze, denen das künstlerische Leben als Produkt der Gesellschaft, also als soziales Gebilde unterworfen ist, oder über ihre faktischen, eventuell naturnotwendigen Zusammenhänge mit dem wirtschaftlichen Leben und andern sozialen Gebilden. Das wäre Sache der Soziologie. Die Aesthetik benutzt vielmehr zwar die Ergebnisse der Wissenschaften vom realen Sein der Kunst als Material. Aber als Teil der Philosophie hat sie es überall mit der Frage zu tun, an welchen Faktoren der künstlerische W e r t hängt, den die Werke der Poesie, der Malerei, der Musik usw. zeigen, worauf ihre Schönheit oder ihre „Erhabenheit" oder ihr „Humor" oder ihre „Tragik" beruht, und wie die Eigenart oder die Geltung dieser Wertgebilde sich verstehen läßt. Darüber vermag weder die Kunstgeschichte, noch die Psychologie des künstlerischen Schaffens und Anschauens, noch die Soziologie der Kunst etwas zu sagen.

Gewiß kann also die Aesthetik ebenso wie die Ethik geschichtliche, psychologische, soziologische, vielleicht auch physiologische Tatsachen nicht entbehren. Ja, ihr muß ein reiches, dem Kulturleben entnommenes Material schon deshalb vorliegen, damit sie sich an ihm den ganzen Umkreis ihrer verschiedenen Probleme zum Bewußtsein zu bringen vermag. Aus der Fülle des wirklichen künstlerischen Lebens hat sie zu lernen, um nicht einen Teil der Kunst, der zufällig in ihren Geschichtskreis getreten ist, mit der Kunst überhaupt zu verwechseln. Gerade als Wertwissenschaft darf sie nicht für eine besondere künstlerische „Richtung", heiße sie Idealismus oder Naturalismus, Klassizismus oder Romantik, Impressionismus oder Expressionismus, Symbolismus oder Futurismus, eintreten, wie das leider oft geschieht. Einseitige W e r t u n g dieser oder jener Art Kunst ist mit den Aufgaben eines philosophischen, d. h. universalen wissenschaftlichen Verständnisses der ästhetischen Wertgebilde unvereinbar. Wie die Ethik alle ihr zugängliche Sittlichkeit, so hat die Aesthetik alle ihr zugängliche „Schönheit" zu würdigen, und zu diesem Zwecke können ihre Kenntnisse des Faktischen nicht umfassend genug sein. Aber nirgends bleibt sie beim Tatsächlichen stehen, sondern überall fragt sie nach dem objektiven oder transzendenten Sinn der Kunstwerke und dem subjektiven oder immanenten Sinn des künstlerischen Lebens. Nur wenn sie ihn auf Grund eines umfassenden Wertverständnisses deutet, wird sie zu einem wesentlichen Bestandteil der Philosophie als Weltanschauungslehre, die wissenschaftliche Klarheit über den Gesamtsinn des Lebens anstrebt.

Doch vielleicht wird man den Begriff der Aesthetik, der so entsteht, trotz des Hinweises auf den universalen Charakter des Wertverständnisses und die Weite des Schönheitsbegriffs, der das „Charakteristische" ebenso umfaßt wie das „Anmutige", noch immer zu eng finden, und zwar kann man in zweifacher Weise eine Erweiterung für notwendig halten.

Nicht allein Kunstwerke, sondern auch Gegenstände der N a t u r sind Träger ästhetischer Werte, und das scheint insofern prinzipiell wichtig, als es zeigt, daß der Begriff des Kulturwertes nicht weit genug ist, um alle Werte zu umfassen, aus denen für die Philosophie Probleme entstehen. Wir wollen diese Frage hier jedoch nicht entscheiden. Vielleicht muß das Naturschöne in der Tat als das ästhetisch Ursprüng-

Digitized by Google

liche und die Kunst dann als eine Ausbildung oder gar eine Nachahmung dessen angesehen werden, was sich bereits in der Natur findet. Vielleicht verhält es sich aber auch umgekehrt, d. h. vielleicht gilt das scheinbar paradoxe Wort, die schöne Natur sei als Nachahmung der Kunstschönheit zu begreifen, was ohne Paradoxie gesagt bedeuten würde, daß wir erst an Kunstwerken lernen, die Natur schön, also wie ein Kunstwerk zu sehen. Was es aber damit für eine Bewandtnis haben möge, der Philosophie bleibt nichts anderes übrig, als zunächst an die Kunstwerke anzuknüpfen, denn an ihnen findet sie die ästhetischen Werte am reinsten, eigenartigsten und unzweideutigsten ausgeprägt. Das Naturschöne wäre unter diesem Gesichtspunkt als das Vorkünstlerische zu verstehen, und eine prinzipielle Erweiterung des Gebietes der Aesthetik entstünde also auf diesem Wege nicht.

Wichtiger für unseren Zusammenhang ist ein anderer Gedanke an Erweiterung des ästhetischen Wertgebietes. Wir haben die Kunstwerke als Sachen den ethischen Gütern, die stets Personen oder überpersönliche Verbände von Personen sind, entgegengestellt. Gibt es nicht ästhetische Werte auch im persönlichen und sozialen Leben, müssen wir also nicht von ästhetischen Gütern reden, die nicht einmal mit dem Naturschönen, das wir uns als Sache gegenüberstellen, zusammenzufassen sind? Zu ihnen wäre z. B. der „Stil" der persönlichen Lebensführung, der „Rhythmus" und die Geschlossenheit eines Charakters, die „Harmonie" der schönen Menschlichkeit zu rechnen. Das sind Güter, denen eine einseitig ethische, alles auf sittliche Freiheit oder Autonomie beziehende Deutung des sozialen und persönlichen Lebens nicht gerecht wird, und von denen man daher glauben kann, daß sie in der Aesthetik ihr Unterkommen finden müssen. Münsterberg hat in seiner Philosophie der Werte diesen „Einheitswerten" eine besondere Stelle angewiesen und neben die Harmonie der Natur die Liebe, ja auch das Glück als ästhetische Güter gestellt [1]). Danach würden ästhetische Werte im persönlichen, sozialen und aktiven Leben selbst eine Rolle spielen, und die früher hervorgehobenen Gegensätze dürften nicht auf den Unterschied des ethischen vom ästhetischen Wertgebiet übertragen werden. Ist also unsere Bestimmung der Aesthetik als Philosophie der Kunst nicht in der Tat zu eng?

Daß Liebe eine soziale Bindung darstellt, welche die Ethik als Freiheitslehre nicht zu würdigen vermag, ist zweifellos richtig, und ferner klingt es gewiß ästhetisch, wenn wir von Stil, Rhythmus, Harmonie im persönlichen Leben sprechen. Auch muß es verlockend erscheinen, die Liebesbeziehungen durch ihre Zusammenstellung mit den künstlerischen Gütern zu verklären oder das „Glück" aus dem Banausentum des Eudämonismus und der allgemeinen Wohlfahrtsmoral in die ästhetische Sphäre hinüberzuretten. Doch vielleicht hält man solche Güter und Werte allein deswegen für ästhetisch, weil sie in den üblichen Wertsystemen sonst überhaupt nicht unterzubringen wären. Daher kann über ihre Eigenart an dieser Stelle noch nichts ausgemacht werden. Erst wenn wir das Prinzip für die Systematik aller Werte kennen, wird es möglich sein, zu den angedeuteten Fragen Stellung zu nehmen [2]). Hier gilt es nur, vorläufig und unsystematisch auf die Güter in ihrer Mannigfaltigkeit hinzuweisen, die sich im Kulturleben finden und durch den Anspruch, den man für die objektive Geltung ihrer Werte erhebt, zu philosophischen

1) Vgl. Hugo Münsterberg, Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung, 1908, S. 186 ff.

2) Vgl. unten im siebenten Kapitel Abschnitt VII: Die Stufen der persönlichen Aktivität.

Digitized by Google

Problemen werden. Es genügt für diesen Zweck, wenn wir feststellen: wir haben ein Gebiet von Werten kennen gelernt, das neue Probleme gegenüber den Problemen des sittlichen Lebens enthält. Die Aesthetik bleibt die Lehre von den künstlerischen Kulturgütern, d. h. von den Kunstwerken und den Sachen, die wir wie Kunstwerke ansehen, wobei wir eventuell auch Personen so betrachten, als ob sie Sachen wären. Wie weit ästhetische Werte im sozialen und persönlichen Leben ihren Ausdruck finden, lassen wir zunächst dahingestellt. Jedenfalls ist durch den Hinweis auf neues Material der Begriff der Philosophie als Wertwissenschaft reicher geworden. Die formalen Wert- und Sinnbegriffe haben in einer andern als der ethischen Richtung ihre inhaltliche Erfüllung gefunden.

IV.

Die Religionen und das Göttliche.

Eine vollständige Aufzählung dessen, was diese Erfüllung bringt, haben wir, wie gesagt, vorläufig nicht im Auge. Sie wäre auch nicht als vollständig zu verstehen, solange wir uns nur an das geschichtliche Kulturleben halten. Doch ohne systematische Begründung ist klar, daß durch die Gebiete des ethischen und ästhetischen Lebens, selbst wenn wir diese Begriffe im denkbar weitesten Sinn nehmen, der Umkreis der Kulturwerte noch nicht als erschöpft gelten kann. Es gibt ein Wertgebiet, das sich prinzipiell von allen bisher genannten unterscheidet. Es findet seinen Ausdruck im Kulturleben durch die Religionen. Auch auf sie werfen wir daher einen Blick, um festzustellen, welches Material hier die Geschichte der Kultur der Wertsystematik darbietet.

Zunächst liegt es nicht so auf der Hand wie bei der Ethik und der Aesthetik, welche Aufgaben die Philosophie als Wertwissenschaft gegenüber der Religion hat. Worin besteht das religiöse Gut und welcher Wert ist es, der den religiösen Gegenstand konstituiert? Inwiefern wird es für das religiöse Leben überhaupt wesentlich, daß der Mensch dabei zu Werten Stellung nimmt? Darüber vor allem brauchen wir Klarheit. So können wir die Frage, ob das Wesen des Religiösen durch Wertbegriffe erschöpfend zu bestimmen ist, beiseite lassen. Selbst wenn Werte für sich allein nicht genügen sollten, um den religiösen Gegenstand zu konstituieren, da der religiöse Glaube sich stets auf etwas „Wirkliches" bezieht, so sind doch jedenfalls unter anderem auch Werte für den religiösen Menschen von Bedeutung, und zwar werden wir den zentralen religiösen Wert in seiner Eigenart am besten verstehen, wenn wir ihn in Gegensatz zu allen bloß menschlichen Werten bringen, d. h. zu den Werten, die entweder an menschlichen Personen oder an einem Menschenwerk, das als Sache in Betracht kommt, sich finden.

Menschliche Güter zeigen in irgendeiner Hinsicht etwas Unvollkommenes, Allzumenschliches, und dementsprechend dürfen wir die religiösen Werte, wenn auch nur negativ als die einer übermenschlichen Vollkommenheit charakterisieren. Ihre reale Verkörperung wird, falls wir dabei an eine Person denken, Gott, oder falls wir einen unpersönlichen und neutralen Ausdruck vorziehen, das Göttliche genannt. Viele werden glauben, daß solche Güter in der Sinnenwelt niemals in der Weise vorkommen wie die Personen und die Sachen, die wir bisher betrachtet haben. Aber unter allen Umständen bleiben sie ihrem Begriff nach Güter, d. h. sie sind als wertbehaftete, nicht etwa als wert- oder sinnfreie Realitäten vorausgesetzt,

Digitized by Google

und auch wenn ihre Existenz bestritten wird, ändert das nichts an ihrem Begriff und an der Eigenart des Wertes, der diesen Begriff konstituiert. So findet die Religionsphilosophie als Wertlehre einen Anknüpfungspunkt in den faktisch bestehenden Religionen als einem eigenartigen geschichtlich gegebenen Material.

Freilich, soll es sich in Wahrheit um eigenartige Werte handeln, so ist dabei vorausgesetzt, daß die gläubigen Menschen ein Göttliches als prinzipiell Uebermenschliches annehmen. Wo man die Religion grundsätzlich auf Menschliches beschränkt, also das religiöse Leben z. B. mit dem ethischen identifiziert, indem man sagt, an Stelle des Gottesdienstes habe der Menschheitsdienst zu treten, und wahrhaft religiös sei gerade der sittliche, ja nur der sittliche Mensch, oder wo man das religiöse Leben mit einem künstlerischen zusammenfallen lassen will, da ergeben sich für das Wertverständnis und die Sinndeutung keine prinzipiell neuen Probleme. Dann kann auch keine Religionsphilosophie als besondere philosophische Disziplin entstehen. Sie würde sich in Ethik oder in Aesthetik auflösen. Mit der Voraussetzung aber, daß die religiösen Werte sich nicht grundsätzlich von den ethischen oder den ästhetischen unterscheiden, dürfen wir die philosophische Untersuchung des Kulturlebens nicht beginnen. Das würde gegenüber den geschichtlichen Tatsachen eine unzulässige Verengerung des Horizontes bedeuten. Es gibt faktisch Religionen, die den Glauben an etwas Uebermenschliches als ein reales Gut und insofern auch den Glauben an übermenschliche Werte als objektive oder als absolut geltende einschließen. Hiervon müssen wir ausgehen. Der Mensch kann zwar sittlich gut handeln, aber wenn wir auf das Ganze des Menschenlebens blicken, so bleibt ein Erdenrest zu tragen peinlich. Was auch der Mensch vermag, er wird nie „heilig" sein in dem Sinn, in dem dies Wort den höchsten Wert und damit den Maßstab für alles Unvollkommene bedeutet. Die Geltung eines solchen Wertes als Geltung zu bezweifeln, hätte andererseits theoretisch keinen Sinn. Unvollkommen können wir alles Menschliche nur unter der Voraussetzung nennen, daß ein übermenschlicher Wert gilt, an dem der Mensch mit Rücksicht auf seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit sich messen läßt. So fordert das Menschliche als das Unvollkommene den Begriff des Vollkommenen, nicht zwar als den einer Realität, wohl aber als den eines geltenden Wertes. Ohne seine Voraussetzung verlöre die Bezeichnung des Menschlichen als des Unvollkommenen ihre Bedeutung, und das ist denn auch die allgemeinste religiöse Grundüberzeugung, wie sie uns aus der Geschichte entgegentritt: es gibt etwas absolut Vollkommenes, Uebermenschliches, Heiliges. Dementsprechend nehmen auch wir an, es gilt etwas Heiliges, und zum religiösen Leben ist dann alles zu rechnen, was sich auf diesen geltenden Wert und das eventuell vorausgesetzte ihm entsprechende reale Gut, die Gottheit, bezieht.

Eine erschöpfende Begriffsbestimmung des religiösen Wertes erhalten wir damit ebensowenig wie früher durch die Begriffe des Sittlichen und des Künstlerischen. Doch genügt das Gesagte zur Abgrenzung der verschiedenen Wertgebiete gegeneinander, und darauf allein kommt es an dieser Stelle an. Wir konstatieren, daß das Heilige und die Gottheit nicht wertfrei zu denken sind, also auch die Religionsphilosophie zu den Wertwissenschaften gerechnet werden muß, und ferner unterscheiden die Geltungen, die für sie in Betracht kommen, sich von den bisher charakterisierten Begriffen des Sittlichen und Schönen insofern prinzipiell, als sie die menschliche Sphäre überschreiten. Damit läßt die Religionsphilosophie sich als besondere Disziplin einfacher und voraussetzungsloser als im Rahmen anderer

Digitized by Google

Weltallbegriffe bestimmen. Die Geltung übermenschlicher Werte in dem angegebenen Sinn nehmen alle an, denen jeder Mensch als unvollkommen gilt, mag ihnen auch die Existenz Gottes als eines realen Wesens völlig problematisch erscheinen. Sonst hätte es keinen Sinn, von der Unvollkommenheit alles Menschlichen zu reden.

Seinen deutlichsten Ausdruck findet der übermenschliche Charakter der religiösen Werte in dem Gefühl der Ohnmacht, das wir ihnen gegenüber haben, sobald nach ihrer Realisierung in Gütern gefragt wird. Wir können sittlich frei handeln und Schönes anschauen. So werden die ethischen und die ästhetischen Werte „lebendig". Die autonome Tat oder der Gehorsam gegen das selbst gegebene Gesetz verwirklicht dann das ethisch Geltende, und ebenso macht die Hingabe an das in sich geschlossene Kunstwerk das ästhetisch Geltende real. Das religiöse Gut dagegen können wir nie verwirklichen wollen, sobald wir uns selbst verstehen. Diese Absicht schlösse den Willen, Gott zu werden, ein. Es liegt im Begriff des Heiligen als der übermenschlichen, absoluten Vollkommenheit, daß seine Realisierung einerseits unerreichbar über uns steht, andererseits dennoch als unvermeidliches Ideal gilt, an dem wir alles Menschenwerk messen.

Um dies Prinzip auch an seiner Kehrseite aufzuzeigen, denken wir an Zarathustras Wort: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ichs aus, kein Gott zu sein. Also gibt es keine Götter." So muß in der Tat denken, wer den Uebermenschen ersehnt. Wollen wir dagegen Menschen bleiben, dann halten wir es aus, daß es etwas über uns gibt, ja wir werden vielleicht meinen, daß es gerade die Größe des Menschen bilde, Größeres über sich zu ertragen, ohne sich dadurch zur Nichtigkeit herabgedrückt zu fühlen. Wer wahrhaft Mensch ist, lehnt den Uebermenschen ab, um sich desto sicherer das Uebermenschliche zu bewahren. Sobald wir versuchen, das zu verstehen, sind wir zu dem religionsphilosophischen Wert-Problem gekommen.

Das Gefühl der Ohnmacht, das aus dem Bewußtsein menschlicher Beschränktheit im Verein mit dem Bewußtsein der Geltung des Uebermenschlichen erwächst, ist für unseren Zusammenhang noch in anderer Hinsicht wichtig. Mit dem Glauben an ein übermenschliches Ideal, dessen Verwirklichung uns versagt ist, kann sich, sobald wir das Ideal mit dem Realen überhaupt in Beziehung bringen, der Glaube an eine Macht des Wertes über das Wirkliche, also an eine übermenschliche Macht verbinden, und das führt dann auf ein schon einmal behandeltes Problem. Soll die Macht des Wertes in jeder Hinsicht übermenschlich bleiben, so muß sie es auch insofern sein, als das menschliche Erkennen nicht ausreicht, sie zu begreifen. Wüßten wir, wie der Wert das Wirkliche beherrscht, so würde auch das Gefühl der Ohnmacht im Prinzip verschwinden. Wir könnten dann versuchen, auf Grund unseres Wissens die Macht selbst auszuüben, d. h. Gott werden wollen. Ein restlos begriffenes Göttliches bliebe also auch in dieser Hinsicht kein Göttliches, sondern verwandelte sich in ein Menschliches.

Das Problem, das in der Macht des Geltenden über das Wirkliche steckt, haben wir früher im Zusammenhang mit dem Problem der Metaphysik behandelt. An ihm findet unser Erkennen seine Grenze. Ein Wert, der wirkt, geht in unsere Begriffe nicht ein. Das Metaphysische ist das Ueberrationale. Ein Versuch, es zu denken, führte daher zum Absurden. Darauf sind wir jetzt zurückgekommen, um zu zeigen, wie die religionsphilosophischen mit den metaphysischen Fragen zusammenhängen. Metaphysik als Lehre von einer jenseitigen, transzendenten

Digitized by Google

Wertrealität blieb völlig problematisch. Ebenso problematisch muß die Religionsphilosophie werden, sobald sie die Gestalt einer Metaphysik annimmt. Doch soll das in diesem Zusammenhang nur auf die Stelle hinweisen, an der das religiöse Urphänomen liegt, aus welchem das religionsphilosophische Problem entspringt. Das Göttliche ist für den religiösen Menschen immer ein Ideal, das über ihm steht, und mit dem er sich zugleich so in notwendiger Verbindung weiß, daß er sich von ihm abhängig fühlt oder ihm Macht über die Wirklichkeit zuschreibt. Ob dazu ein Recht besteht, bleibt dahingestellt. Mit Rücksicht auf das geschichtliche Kulturleben ist dies allein wichtig: wo der Glaube an ein solches Ideal besteht, gibt es Religion in irgendeiner Form, und wer die religiösen Werte nicht mit den theoretischen verwechselt, wird seinen Glauben an die Macht der Werte sich nicht deshalb antasten lassen, weil diese Macht ihm unbegreiflich bleibt.

Die Pflege des religiösen Ideals im sozialen Kulturleben ist die „Kirche" in der weitesten Bedeutung des Wortes. An den religiösen Kulturgütern können wir die religiösen Werte finden und dann, wenn wir sie in ihrer Eigenart theoretisch verstanden haben, den immanenten Sinn des religiösen Lebens deuten. Ob wir selbst religiös gläubig sind oder nicht, ist dabei gleichgültig. Innerhalb der Religionsphilosophie als Wertlehre verhalten wir uns ebenso theoretisch wissenschaftlich wie dann, wenn wir Ethik oder Aesthetik treiben. Der Umstand, daß der Gegenstand des religiösen Glaubens als Wertrealität oder Geltungswirklichkeit in keinen Begriff eingeht, setzt dem theoretischen Verständnis der religiösen Werte ebensowenig eine Schranke, wie er den religiösen Glauben zu stören braucht, der sich mit theoretischem Wertverständnis nie begnügen, sondern stets an irgendeiner Macht des Geltenden über das Reale festhalten wird.

Damit der Begriff des religiösen Lebens, aus dem die religionsphilosophischen Wertprobleme erwachsen, nicht zu eng erscheint, sei noch ein Punkt erwähnt, der mit wichtigen Begriffen der später zu entwickelnden Wertsystematik in Zusammenhang steht. Wir haben persönliche und soziale Güter von sachlichen und asozialen getrennt und diesen Unterschied mit dem von aktivem und kontemplativem Verhalten der Subjekte in Verbindung gebracht. Wie steht es mit dieser Einteilung, wenn wir an die religiösen Werte denken? Ist auch das religiöse Leben auf die eine oder die andere Seite zu stellen? Werden wir die Religion als sozial, persönlich und aktiv der Sittlichkeit, oder als asozial, sachlich und kontemplativ der Kunst nebenordnen? Weder das eine noch das andere erweist sich als durchführbar. Wir erwähnten schon, daß manche Menschen Gott persönlich, andere ihn unpersönlich fassen, und ebenso steht es mit den übrigen Gegensätzen. Das sei noch ausdrücklich klar gemacht.

Es gibt einerseits kontemplative Religionen, ja einige stellen vielleicht die reinste Kontemplation dar oder versuchen es wenigstens. Dem entspricht ein restloses Aufgeben der eigenen Persönlichkeit gegenüber der Gottheit als einer Sache und die Unterdrückung jeder Aktivität. Damit muß sich Abkehr von allem gesellschaftlichen Dasein verbinden. Dann hat das religiöse Leben, falls wir es noch „Leben" nennen wollen, einen kontemplativen, sachlichen und asozialen Sinn. Die Mystik, besonders die asiatische, weniger konsequent jedoch auch die christliche, will Gott nur schauen. Der Mensch sucht in der Kontemplation aufzugehen. Darin sieht er den einzigen Weg, die menschliche Unvollkommenheit mit Gottes Hilfe loszuwerden. Er wendet sich also von allem Sozialen, Persönlichen und Aktiven fort, ja er wird schließlich im Schauen mit Gott so eins, daß die eigene Person

Digitized by Google

in der Gottheit verschwindet. Das zeigt eine Verwandtschaft des religiösen Lebens mit dem künstlerischen und dem theoretischen, die zugleich eine Steigerung über diese Arten der Kontemplation hinaus bedeutet. Was im Leben des ästhetischen Menschen den Moment erfüllt, die unpersönliche Hingabe an die Sache und die Loslösung von allem Sozialen, und was der wissenschaftliche Forscher ebenfalls nur zeitweise durchzuführen vermag, verbreitet sich hier über das gesamte Dasein.

Diese „Abgeschiedenheit", die Meister Eckhardt als höchste Tugend preist, und die er als Mystiker noch über die Liebe stellen muß, ist jedoch nicht das einzige religiöse Ideal. Der Mensch kann auch in der Religion seinen Mitmenschen ebenso zugekehrt sein wie Gott, und dementsprechend will er wirken auf Erden. Als Person und als Individuum hat er schon hier am Reich Gottes zu arbeiten im Verein mit seinen Brüdern. Dann gestaltet sich das religiöse Leben aktiv, sozial und persönlich. Damit aber zeigt es sich mehr dem ethischen Wollen und Handeln verwandt, und auch diese Verwandtschaft bedeutet zugleich höchste Steigerung: Gott selbst wird aktiv, persönlich und sozial gefaßt, und das ganze Dasein erhält gerade durch die Gemeinschaft mit Gott einen eminent persönlichen, aktiven und sozialen Charakter.

So sind von der Religionsphilosophie zwei verschiedene Arten zu berücksichtigen, in denen der Mensch vom Göttlichen her in prinzipiell entgegengesetzter Weise den Sinn seines Lebens zu bestimmen sucht, als beschaulich oder als tatkräftig, durch Weltflucht oder durch ein Wirken in der Welt, durch Entpersönlichung oder durch Ausbildung seiner Individualität. Beachtet man diese grundlegenden Unterschiede nicht, so wird man das religiöse Leben in seiner Mannigfaltigkeit und in seiner Bedeutung für die Weltanschauung nicht verstehen. Darauf weist schon die Berücksichtigung des geschichtlichen Materials hin. Der Glaube an die übermenschliche Macht des Heiligen äußert sich historisch in sehr verschiedener Weise, und zwar, wie sich von selbst versteht, nicht allein in den beiden einander entgegengesetzten Formen, die vielleicht nirgends ganz rein ausgebildet sind, sondern er nimmt mannigfaltige Gestalten an, die wir als Mischformen kontemplativer und aktiver, asozialer und sozialer, sachlicher und persönlicher Tendenzen begreifen können [1]).

So ist neben dem ethischen und dem ästhetischen neues Material für die Philosophie im geschichtlichen Kulturleben aufgezeigt und ein neuer Teil der Wertwissenschaft als notwendige Aufgabe verstanden. Doch handelt es sich für die Religionsphilosophie nicht etwa um die Frage, welche Art des Heiligen und der Gottheit Glauben verdient. Das würde in einem wissenschaftlichen Zusammenhang bedeuten, welche religiösen Ueberzeugungen als „wahr" gelten können, und Wahr-

1) Wie weit eine historische Darstellung der Religionen mit dem hier entwickelten Gesichtspunkt kommen würde, fragen wir nicht. Die Scheidung ist in rein systematischer Absicht gemacht, wie aus dem Zusammenhang, in dem ich sie zuerst veröffentlicht habe, deutlich hervorgeht. Vgl. meine Abhandlung vom System der Werte im Logos, Bd. IV, 1913 und das siebente Kapitel dieses Buches. Reiches geschichtliches Material zur Veranschaulichung findet sich in den lehrreichen Schriften von Friedrich Heiler: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 1918, 2. Aufl. 1920, und: Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, 1918. Inwiefern weder die philosophische noch die geschichtliche Trennung mit der „Einheit" des religiösen Lebens, in dem sich mystische und theistische Momente verbinden, in Konflikt zu kommen braucht, soll unerörtert bleiben. Es kommt allein auf die begriffliche Scheidung der verschiedenen Werte an.

Digitized by Google

heit ist ein theoretischer Wert, den wir um so schärfer von dem religiösen trennen werden, je mehr die Gefahr einer Verwechslung droht. Auch der religiöse Mensch wird seinen Glauben „wahr" nennen. Will man daran festhalten, dann muß man zwei Arten der Wahrheit unterscheiden. Logisch oder theoretisch beweisbar sind religiöse „Wahrheiten" ebensowenig wie die Geltungen ästhetischer Werte. Welche Beziehungen zwischen theoretischer und religiöser Geltung bestehen, kann unerörtert bleiben. Hier war nur ein neuer Teil der Philosophie als Wertlehre zu bestimmen, die rein theoretisch verfährt, obwohl ihr Material atheoretischen Charakter trägt. Die Religionsphilosophie geht von der Tatsache aus, daß religiös gläubige Menschen ebenso wie sittlich wollende und künstlerisch schauende existieren, und sie sucht zu verstehen, was unter der Voraussetzung einer übermenschlichen, göttlichen Vollkommenheit den Sinn ihres religiösen Lebens ausmacht. Wenn es eine heilige Weltmacht gibt, die wir Gott nennen, und zu der unser menschliches Dasein in notwendiger Beziehung steht, was bedeutet sie dann für unsere Weltanschauung? Auch darüber bedürfen wir der wissenschaftlichen K l a r h e i t. Die religiösen Werte treten, wie niemand leugnen wird, mit dem Anspruch auf, objektiv zu gelten. Das macht sie einerseits zu notwendigen Problemen der Philosophie und fordert andererseits eine wertphilosophische Behandlung, die sich sorgfältig davon fernhält, den atheoretischen Glauben in eine theoretische Metaphysik zu verwandeln und dadurch in eine fremde Wertsphäre zu versetzen.

Mit Rücksicht auf die Stellung der Philosophie zur geschichtlichen Kultur ist zur Charakterisierung der religiösen Werte noch eine ergänzende Bemerkung hinzuzufügen. Das religiöse Moment läßt sich, soweit es in der außerwissenschaftlichen Weltanschauung eine Rolle spielt, niemals bloße N e b e n ordnung mit den anderen Bestandteilen des Lebens gefallen. Sogar dann, wenn ein religiöser Eigenwert fehlt und nur die ethischen oder ästhetischen Werte religiöse F ä r b u n g bekommen, zeigen sie eine Ausbreitungstendenz über das gesamte Dasein, und gerade darin dokumentiert sich ihr religiöser Charakter. Nicht d e r Mensch ist religiös, dessen Frömmigkeit sich nur bei besonderen Gelegenheiten äußert, während man sehr wohl ein ästhetischer Mensch sein kann, ohne das Leben in seiner Totalität mit Kunst zu erfüllen, und auch die ethische Persönlichkeit eventuell weiß, daß ethische Gesichtspunkte nicht überall geltend gemacht zu werden brauchen. Der religiöse Wert überstrahlt, wo er überhaupt „lebendig" geworden ist, das g a n z e Leben, und dabei kann die Religion in sehr verschiedenen Verhältnissen zu dem übrigen Kulturleben stehen.

Einmal ist es möglich, andere Kulturwerte religiös zu vertiefen, und dann als Eigenwerte nicht nur zu bewahren, sondern sogar zu kräftigen. So mag man glauben, Gott am besten zu dienen, wenn man Wissenschaft oder Kunst in ihrer Selbständigkeit schützt und von jeder Dienststellung freihält. Andererseits macht das religiöse Moment sich aber eventuell auch so geltend, daß es nicht zur Befestigung der übrigen Kulturwerte, sondern zu ihrer Bekämpfung und Unterdrückung führt, und das ist insofern wichtig, als mit Rücksicht darauf der Begriff der Philosophie als der Lehre vom Sinn des Kulturlebens einer Erweiterung bedarf. So gewiß die religiösen Güter an Kulturleben gebunden sind, ebenso gewiß weisen sie nicht allein auf eine Welt hin, die unabhängig von allem Kulturleben g i l t, sondern der religiöse Mensch kann auch v e r s u c h e n, seine Religiosität von allen Kulturzusammenhängen überhaupt loszulösen, um allein seinem Gott zu leben, der dann entweder als überwirklich betrachtet wird, oder dem gegenüber die Kulturwirk-

Digitized by Google

lichkeit zur bloßen Erscheinung herabsinkt. Damit erhält die Religion eine kulturfeindliche Tendenz. Wesentlich bleibt nur noch Gott und die eigene „Seele" im Verhältnis zu ihm. Die „Welt", zumal die Kulturwelt, wird verachtet.

Diese Formen der Religion bilden einen Grenzfall für die Philosophie als Lehre von den Kulturwerten. Der Sinn des Lebens wird hier gerade nicht in der Kultur gefunden. Da es Weltanschauungen, die auf Weltvernichtung hinauskommen, gibt, wo religiöse Werte die allein herrschenden sind, darf die Philosophie als Weltanschauungslehre, die umfassend und objektiv sein will, sie nicht ignorieren, und damit scheint sie zugleich über alle Kultur und ihre Werte hinausgeführt.

Trotzdem heben solche Fälle unseren Begriff der Philosophie nicht auf, denn sie sind eben als Grenzfälle zu verstehen, und gerade eine umfassende Weltanschauungslehre wird sich niemals auf sie beschränken. Aber sogar wenn sie sie bevorzugte, würde sie nicht aufhören, Wissenschaft von Kulturwerten zu sein, denn auch die kulturfeindlichen Weltanschauungen lassen sich nur im Zusammenhang mit der Gesamtkultur wissenschaftlich verstehen. Gerade ihre Kulturfeindlichkeit zeigt, daß sie nicht indifferent gegenüber der Kultur sind. Insofern gehören sie ebenso in das Gebiet einer Kulturphilosophie, wie die antisozialen Werte von der Sozialphilosophie behandelt werden müssen. Wegen der Tendenz jeder Religion, sich über das gesamte Leben zu verbreiten, ist eine gegenüber der Kultur indifferente und insofern außerhalb aller Kultur stehende Religion nicht denkbar. Auch die kulturfeindliche Weltanschauung wird sich immer mit der Kultur auseinandersetzen und bleibt insofern ein Gegenstand der Kulturphilosophie.

V.

Die Wissenschaften und die Wahrheit.

Die Frage endlich, wie die theoretische Philosophie ihre Stelle im Rahmen der Kulturwissenschaft findet, bedarf wohl keiner ausführlichen Erörterung. Wir sahen, weshalb die Wahrheit ebenso wie die Schönheit und die Sittlichkeit als Wertbegriff zu verstehen ist, und wir konnten zeigen, wie alle theoretischen Probleme, die der Philosophie nach Aufteilung der Wirklichkeit an die Spezialwissenschaften bleiben, sich in erkenntnistheoretische, also in theoretische Wertprobleme verwandeln. Hat man das eingesehen, so muß sich auch zeigen, inwiefern die theoretische Philosophie zur Wissenschaft von Kulturwerten wird in demselben Sinn, in dem das von der Ethik, der Aesthetik und der Religionsphilosophie zu behaupten ist. Ein Kulturgebiet haben wir bei unserer Aufzählung bisher beiseite gelassen, das nicht fehlen darf: die Wissenschaft, wie sie in der geschichtlichen Kulturentwicklung allmählich entstanden ist. Wir brauchen also nur das wissenschaftliche neben das sittliche, künstlerische und religiöse Kulturleben zu stellen, um die Reihe der Kulturgebiete zu vervollständigen, aus denen philosophische Probleme erwachsen. Die wahren Sätze der Wissenschaften sind die Güter, an denen die theoretischen Werte haften. Sie haben wir in ihrer Mannigfaltigkeit mit Rücksicht auf die Geltung ihrer Werte zu verstehen und dann die Akte des theoretischen Subjekts oder des wissenschaftlichen Menschen ihrem immanenten Sinn nach zu deuten. So wird die theoretische Philosophie notwendig zur Wissenschaftslehre und damit zu einem neuen Teil der Kulturphilosophie.

Digitized by Google

Weil die Philosophie selbst Wissenschaft ist, muß sie sogar vor allem nach dem Verhältnis der theoretischen Werte und des theoretischen Sinnes zu den atheoretischen Werten und Akten fragen, um sich überall an dem ihr zunächst liegenden Gebiet zu orientieren, und damit erhält die Wissenschaftslehre als Teil der Kulturphilosophie zugleich eine grundlegende Bedeutung für das gesamte System.

Sonst ist ihr Parallelismus mit den übrigen Teilen der Kulturphilosophie deutlich. Die theoretische Philosophie kann sich als Wissenschaftslehre nicht auf dieses oder jenes besondere Gebiet der Wissenschaft beschränken, um es seinem Sinn nach zu verstehen, sondern sie muß alle die verschiedenen Arten von Wissenschaft kennen lernen, die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung entstanden sind, und zu diesem Zweck bedarf sie der Fühlung mit der Geschichte des wissenschaftlichen Lebens. Sie hat unbefangen alle Bestrebungen als Wissenschaft anzuerkennen, in denen Menschen Wahrheit um der Wahrheit willen suchen, und sich vor jeder einseitigen Parteinahme ebenso zu hüten, wie die Aesthetik es vermeiden muß, für eine besondere künstlerische Richtung einzutreten. Gerade in dieser Hinsicht läßt die Wissenschaftslehre Objektivität häufig vermissen, wo sie für eine besondere Wissenschaft, z. B. die Naturwissenschaft oder auch die Mathematik, als die eigentlich „wissenschaftliche" Wissenschaft eintritt. Dem Philosophen liegt es nahe, die Wissenschaften zu bevorzugen, die in ihrer formalen Struktur seinen eigenen Bestrebungen verwandt sind, und zweifellos steht die Philosophie in logischer Hinsicht den Naturwissenschaften und der Mathematik näher als den historischen Kulturwissenschaften. Das ist jedoch nur ein neuer Grund, bei dem philosophischen Verständnis des wissenschaftlichen Lebens möglichst vorsichtig und umsichtig zu sein. Ist es schon unzulässig, daß der theoretische Mensch als Philosoph den theoretischen Werten vor den anderen einen Vorzug gibt, so bedeutet es vollends eine Verengerung des Horizontes, falls er allein das wissenschaftliche Verfahren zu würdigen weiß, das seiner eigenen Begriffsbildung formal am nächsten steht. Vermeiden aber wird er solche Einseitigkeiten mit Sicherheit nur, wo er Fühlung mit der ganzen Breite des geschichtlichen Kulturlebens sucht.

Andererseits kann auch hier wieder der Begriff des Kulturwertes zu eng erscheinen, um das Gebiet der theoretischen Philosophie abzugrenzen. Es gibt Wahrheit außerhalb der Wissenschaft in dem, was wir tägliches Leben nennen. Fehlt dabei nicht jede Beziehung zu dem geschichtlich entstandenen Kulturgut der Wissenschaft? Man darf das theoretische Leben nicht einfach mit dem wissenschaftlichen identifizieren.

Selbstverständlich sind auch die außerwissenschaftlichen Wahrheiten von der theoretischen Philosophie zu berücksichtigen. Ja, sie werden sogar in ihr eine große Rolle spielen, weil sie im Vergleich zu den spezifisch wissenschaftlichen Sätzen und deren theoretischem Gehalt einen primitiven Charakter zeigen, und weil die komplizierten Theorien ihrem Sinn nach erst dann verstanden werden können, wenn man die einfachsten theoretischen Gebilde gedeutet hat. Es dürfte sich methodisch empfehlen, daß die theoretische Philosophie, wie wir das beim Begriff des theoretischen Gegenstandes überhaupt schon getan haben, ihre Untersuchung zunächst auf das Gebilde richtet, an dem nichts anderes zu finden ist, als die Bejahung der Zusammengehörigkeit eines Erlebnisinhaltes mit einer theoretischen Form überhaupt, und solche Gebilde kommen in den Wissenschaften, wie sie als historische Tatsachen vorliegen, nirgends vor. Ihre Untersuchung aber wird gerade die grundlegenden Teile der Philosophie des theoretischen Lebens füllen.

Digitized by Google

Trotzdem hebt das den Charakter der theoretischen Philosophie als Wissenschaftslehre nicht auf. Ein System dieser Disziplin kann nämlich nur entstehen, wenn alles berücksichtigt wird, was zwischen den primitivsten Wahrheiten und den komplizierten Sinngebilden der wissenschaftlichen Theorien liegt. Diese erscheinen als die höchsten Formen, zu denen die übrigen Vorstufen bilden. Sie sind aber ausschließlich im wissenschaftlichen Kulturleben zu finden, und unter diesem Gesichtspunkt ist dann jedes theoretische Gebilde, auch das primitivste, das außerhalb der Wissenschaft liegt, doch schon als vorwissenschaftlich zu bezeichnen. Damit wird zugleich die Beziehung zur Wissenschaft hergestellt, die gerade ein umfassendes System der theoretischen Philosophie nicht entbehren kann. Die Verhältnisse liegen hier also ähnlich wie in der Aesthetik als Kunstwissenschaft. Dort sind die primitiven ästhetischen Gebilde, die ohne jeden faktischen Zusammenhang mit einer künstlerischen Formung bestehen können, ebenfalls als vorkünstlerisch zu betrachten, falls sie im Zusammenhang des Ganzen wesentlich werden sollen. Der Begriff des Kulturwertes behält also seine ausgezeichnete Stellung, und wenn auch nicht alle Werte unter ihn fallen, aus denen für die Philosophie Probleme entstehen, so hat ihre philosophische Behandlung doch stets Rücksicht auf die Kultur zu nehmen.

So erfüllt sich unser allgemeiner formaler Begriff der Philosophie jetzt inhaltlich in vierfacher Hinsicht. An die Stelle des geltenden Wertes überhaupt sind die traditionellen Werte des Sittlichen, Schönen, Heiligen und Wahren getreten, die im menschlichen Kulturleben den Anspruch erheben, objektiv zu gelten. An die Stelle des allgemeinen Begriffs eines Kulturgutes überhaupt konnten wir dementsprechend die autonomen Persönlichkeiten und ihre Gemeinschaften, die Kunstwerke mit ihren Vorstufen, die Religionen und endlich die Wissenschaften nebst den vorwissenschaftlichen Denkgebilden setzen. An die Stelle des allgemeinen Begriffs vom immanenten Sinn des Subjektsaktes tritt der Sinn des ethischen, ästhetischen, religiösen und theoretischen Lebens, der von den vier Wertarten her, zu denen die Subjekte Stellung nehmen, sich deuten läßt.

Von einer Einteilung nach Willen, Gefühl und Vorstellung war dagegen keine Rede, und ebensowenig hätte irgendeine andere psychologische Gliederung uns weitergeführt. Das Wort „Wille" brauchten wir allerdings als Bezeichnung für das Gut, an dem der ethische Wert haftet. Aber es hatte in diesem Zusammenhang keine psychologische Bedeutung. Den Begriff der „Vorstellung" haben wir fast ganz vermieden. Er wäre für das theoretische Gebiet ebensowenig ausreichend gewesen wie der Begriff des „Gefühls" für das ästhetische, und für das religiöse Leben ließe sich, falls die angedeutete Dreiteilung in Wille, Gefühl und Vorstellung erschöpfend ist, überhaupt kein besonderes „Seelenvermögen" finden. Daß damit nichts gegen die Eigenart der religiösen Werte gesagt ist, wie sogar noch Windelband behauptet, bedarf nach den früheren Ausführungen keines Beweises. Die psychologische Einteilung des bloß realen seelischen Seins kann dort, wo es sich um Wertverständnis und Sinndeutung handelt, in keiner Hinsicht maßgebend werden.

Weiteres geschichtliches Material, an dem geltende Werte zu finden sind, ziehen wir zunächst nicht heran. Wir haben genug Stoff, um mit der systematischen Behandlung beginnen zu können. Ja, viele werden die unsystematische Aufzählung der Kulturgüter bereits für vollständig halten. Seit Kant kennt die Philosophie diese vier Teile des Kulturlebens als Problemgebiete von vier philosophischen Dis-

Digitized by Google

ziplinen, und erst seit Kant sind sie völlig selbständig geworden. Zumal der ästhetische Wert ist erst durch den Kritizismus prinzipiell von den übrigen Arten des Geltenden geschieden. Die auf Kant folgende Philosophie des deutschen Idealismus hat dann im wesentlichen an der kritischen Vierteilung festgehalten, und auch den übrigen Disziplinen, die üblicherweise zur Philosophie gezählt werden, läßt sich jetzt im Sinn unseres Begriffes der Philosophie ihre Stellung anweisen. Psychologie und Soziologie finden freilich im philosophischen Arbeitsgebiet nicht mehr ihren Platz. Sie sind aus den angegebenen Gründen zu den Wissenschaften vom realen Sein und damit zu den Spezialdisziplinen zu rechnen. Dagegen gehört die Rechts- und Staatsphilosophie zur Ethik. Von der Naturphilosophie war als einem Teil der Wissenschaftslehre schon die Rede und ebenso von der Geschichtsphilosophie. Die metaphysischen Probleme endlich sind in der Religionsphilosophie, wie wir sie verstehen, unterzubringen. So ist es begreiflich, daß man die angedeutete Vierteilung der philosophischen Probleme vielfach für erschöpfend hält.

Dem entspricht auch der neueste Stand der Philosophie, soweit sie ausdrücklich als Wertlehre auftritt. Windelband hält an der Einteilung Kants fest, und zwar mit vollem Bewußtsein. Ja sogar Münsterberg, der das umfassendste Wertsystem aufgestellt hat, das es bisher gibt, und der nicht weniger als vierundzwanzig verschiedene Wertarten kennt, kommt trotzdem über die traditionelle Vierteilung im Prinzip nicht hinaus. Er unterscheidet zunächst die logischen, ästhetischen, ethischen und religiösen oder metaphysischen Werte und macht dann erst weitere Unterabteilungen. So bietet sein Buch zwar eine Fülle von neuem Material, aber der übliche Rahmen wird nicht gesprengt, denn auch die bisher nicht von der Philosophie behandelten Werte, die Münsterberg heranzieht, sucht er ausdrücklich dem alten Schema einzuordnen. Andere Denker sind vollends nicht darüber hinausgegangen. Die Frage, ob in dieser Weise die Mannigfaltigkeit der Werte sich erschöpfend würdigen läßt, kann nur eine systematische Anordnung zeigen, und ihr wenden wir uns daher jetzt zu. Ihre Behandlung soll den Abschluß der allgemeinen Grundlegung der Philosophie geben.

Digitized by Google

Siebentes Kapitel.

Die systematische Gliederung der Philosophie.

I.

Das offene System.

Wie aber soll es bei einer Orientierung an dem geschichtlich gewordenen Kulturleben überhaupt zu einem System der Werte kommen, das wir zur Gliederung und zum Aufbau einer umfassenden Weltanschauungslehre brauchen? In gewisser Hinsicht sträubt alles Kulturleben, weil es geschichtlich geworden ist, sich gegen jede Art von Systematik. Dieser Umstand ist von entscheidender Wichtigkeit und bedarf einer besonderen Erörterung. Das System, das wir anstreben, muß in bezug auf seine inhaltliche Vollständigkeit von den bisher versuchten Systemen sich prinzipiell unterscheiden, falls die Vorteile, welche die Orientierung am geschichtlichen Leben bringt, nicht wieder verloren gehen sollen. Was das bedeutet, ist klarzulegen, ehe wir zu den Prinzipien der Gliederung des Systems der Philosophie übergehen. Wir kommen damit auf Gedanken zurück, die uns im ersten Kapitel beschäftigt haben, als wir von der Möglichkeit und Notwendigkeit der philosophischen Systematik überhaupt handelten.

Wo die Philosophen ein System suchten, stellten sie sich bisher ihre Aufgabe fast immer so, daß mit der Lösung die gesamte Philosophie im wesentlichen abgeschlossen sein sollte. Sie wollten ihre Wissenschaft fertig machen, d. h. alle Fragen in einer Weise beantworten, die ihren Nachfolgern nichts mehr zu tun übrig ließ. Keiner hat dies Ziel erreicht, aber es wird dennoch überall dort als notwendige Aufgabe erscheinen, wo man die Philosophie für eine Wissenschaft vom realen Sein und trotzdem nicht für eine Spezialwissenschaft hält. Der Philosoph muß dann nach Totalität der Wirklichkeitserkenntnis streben, d. h. mit einem Schlage das zu Ende bringen wollen, was für die Spezialwissenschaften wegen des unübersehbaren Materials ein stets in der Zukunft liegendes Ziel ist. Der Gedanke, daß eine abgeschlossene Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit unmöglich sei, wird zugleich andererseits immer von neuem gegen das philosophische System überhaupt ins Feld geführt. Dagegen ist dann prinzipiell wenig einzuwenden.

Auf eine analoge Schwierigkeit stoßen wir jetzt ebenfalls. Ja, wegen der geschichtlichen Orientierung scheint sie sogar besonders groß. Am deutlichsten zeigt das vielleicht die Philosophie Hegels. Gerade weil er auf das historische Leben

Digitized by Google

und seine Bedeutung für die Philosophie wie niemand vor ihm hingewiesen hatte, konnte er nach Abschluß seines Gedankengebäudes am wenigsten glauben, daß nach ihm noch ein neues System der Philosophie von Bedeutung kommen werde, und einige seiner Anhänger sind denn in der Tat der Meinung gewesen, Hegel bedeute das Ende. Sie stellten sich keine andere Aufgabe mehr, als die Geschichte der Philosophie zu schreiben. Wegen der universal-historischen Orientierung des Hegelschen Systems mußte eigentlich sogar die Weltgeschichte mit Hegel im wesentlichen fertig sein, nachdem dieser Philosoph begriffen hatte, was ist. Das Ende der gesamten Entwicklung der Menschheit wurde zu einem Problem, an dem die Systematik zu scheitern drohte, denn von solchem Ende zu reden ist, solange es Kulturmenschen gibt, offenbar widersinnig. Alles Geschichtliche hat seinem Wesen nach etwas Unabgeschlossenes.

Aus diesem Grunde konnte auch unsere, bisher allein an der geschichtlichen Mannigfaltigkeit orientierte Aufzählung der verschiedenen Wertgebiete höchstens durch einen Zufall vollständig werden, ja ein solcher Zufall wäre in hohem Grade unwahrscheinlich. Auf die Vergangenheit, die fertig hinter uns liegt, wird durch die Gegenwart hindurch stets eine Zukunft folgen, von der niemand wissen kann, was sie bringt. In bezug auf sie gibt es nur Hoffnungen und Befürchtungen und einen Willen, der das Kommende zu lenken sucht. Nie dürfen wir glauben, den Inhalt der Zukunft berechnen zu können. Das allein ist gewiß, daß sie bisher, nachdem sie Gegenwart geworden, noch nicht Dagewesenes, Ueberraschendes, Unerhörtes zeigte. So wird es bleiben. Alles ist noch niemals dagewesen. Das Wort Ben Akibas, welches das Gegenteil sagt, bringt nur die Meinung eines Greises zum Ausdruck, der das Neue nicht mehr zu sehen vermag. Insofern ist es charakteristisch, daß gerade ein von greisenhafter Stimmung getragenes Buch über den Untergang des Abendlandes durch eine Morphologie der Weltgeschichte den historischen Verlauf wieder einmal vorauszusagen unternimmt. Das muß mißlingen. Voraussagen läßt sich das Geschehen nur, soweit es in Gesetze eingeht. Gesetze aber gelten lediglich für die „Natur", d. h. für die Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Allgemeine. Der einmalige Verlauf der Welt ist in seiner Besonderheit nie unter allgemeine Gesetze zu bringen, also auch nicht vorauszusagen. Geschichte gibt es ausschließlich für die Vergangenheit. Zukunftsgeschichte ist in jeder Form logisch widersinnig.

Für die systematische Gliederung der Wertphilosophie, die mit dem historischen Kulturleben in Fühlung bleiben will, folgt daraus: wir können nicht wissen, ob die weitere geschichtliche Entwicklung prinzipiell andere als die bisher bekannten Güter der Kultur hervorbringen wird, aus deren Werten und Sinngebilden neue Probleme für neue Teile der Philosophie entstehen. Die Philosophie, die, um nicht ins Leere zu geraten, ihr Material dem zeitlich bedingten Prozeß der rastlos weiterschreitenden Entwicklung entnimmt, ist also mit ihrem Stoff nie „fertig". Das Kulturgut der Wissenschaft z. B., zu dem sie selbst gehört, d. h. das Suchen nach Wahrheit um der Wahrheit willen, gibt es erst seit wenigen Jahrtausenden, und niemand vermag einzusehen, warum nicht immer wieder solche Kulturgüter entstehen sollen, von denen heute noch kein Mensch etwas ahnt. Mit Rücksicht auf diese Möglichkeit darf ein System der Philosophie nicht abgeschlossen sein. Es muß im Prinzip Platz offen lassen für die spätere Entfaltung der menschlichen Kultur. In dieser Hinsicht sollten wir aus der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft lernen. Ueber die früheren Versuche, die Philosophie inhaltlich zum Abschluß zu bringen,

Digitized by Google

ist die Geschichte stets hinweggeschritten. Sie waren in dem Augenblick, in dem sie fertig wurden, gerade als Systeme „tot", d. h. dem lebendigen Strom der sinnvollen wissenschaftlichen Entwicklung entzogen.

Aber zwingt dieser Umstand zu einem Verzicht auf jede Systematik? Läßt sich nicht Weite des Blicks auch mit einem Willen zum System vereinigen? Muß mit anderen Worten ein System immer so geschlossen werden, daß darin kein Platz mehr für das kommende Neue bleibt? Es besteht kein Grund, der die Philosophie hindern könnte, systematisch zu verfahren, falls sie dabei das anstrebt, was wir ein offenes System nennen wollen. Mit diesem schon berührten Begriff lassen die Schwierigkeiten sich überwinden, und wir haben jetzt genau festzustellen, was wir darunter verstehen.

Zunächst ist zu sagen, was er nicht meint. Man könnte glauben, es sei allein mit Hilfe des historischen Materials, trotz seiner Unabgeschlossenheit, ein System der Werte zu finden, das für eine Deutung des Lebenssinnes ausreicht. Man brauche nur die vorhandenen Kulturgüter, wie wir es getan haben, in eine Anzahl von Gruppen zu bringen, die sich nach den an ihnen haftenden Werten prinzipiell voneinander unterscheiden, und sie dann so zu ordnen, wie jede andere Wissenschaft ihren Stoff gliedert. Ja, bei einem Blick auf die Geschichte der Philosophie seit Kant schien es ja, als habe sich eine Ordnung der Werte und Güter, in denen die Probleme der Philosophie stecken, bereits herausgebildet, d. h. es herrsche allgemeine Uebereinstimmung wenigstens darüber, welches ihre vier Hauptgruppen sind. Danach bliebe nur noch die systematische Ordnung innerhalb dieser Teile problematisch, und die hierbei entstehenden Fragen lassen sich vielleicht ebenfalls im Anschluß an den geschichtlichen Stoff beantworten. Mehr als das aber dürfe man nicht verlangen. Freilich, ein System für alle Zeiten gewinnt die Philosophie auf diesem Wege nicht. Doch sobald man sie richtig als Weltanschauungslehre versteht, scheint sie genug getan zu haben, wenn sie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Damit kommen wir auf die im ersten Kapitel behandelten Fragen zurück, und die Beschränkung der Philosophie auf ihre Zeit erscheint nun, nachdem sich gezeigt hat, daß sie eine Orientierung an der Geschichte nicht zu entbehren vermag, gerade für die Ausgestaltung des Wertsystems unvermeidlich. Ja, je ausschließlicher wir das System an der lebendigen Gegenwart orientieren, um so sicherer dürfen wir sein, daß es lebendig bleibt. Stellen wir mit unserem Denken in dem Entwicklungsgang der Wissenschaft auch nur eine Stufe dar, so verbindet uns doch gerade dieser Umstand mit der Zukunft. Sie wird dort weiterarbeiten, wo wir aufhören mußten, und so unser Werk fortsetzen. Haben wir nicht in einem bewußten Verzicht auf Abgeschlossenheit unsere Stärke zu suchen?

In gewissem Sinne trifft das zu. Die Philosophie findet nicht nur die Werte an den historisch gegebenen Kulturgütern, sondern die daraus sich ergebende Unabgeschlossenheit muß auch innerhalb des Systems und seiner einzelnen Teile sich geltend machen. Ueberall, in der Ethik, in der Aesthetik, in der Religionsphilosophie, in der Wissenschaftslehre brauchen wir Spielraum für jetzt noch Unbekanntes. Jede neue Art der sozialen Institutionen, der Künste, des religiösen Lebens, der Einzeldisziplinen, die eventuell noch auftauchen, soll berücksichtigt werden können. Ueberall haben wir uns vor Erstarrung zu hüten. Das fordert auch eine Philosophie des Lebens in der angegebenen Bedeutung. Dadurch allein bleiben wir als wissenschaftliche Menschen „lebendig", wie die geschichtliche Kultur ihrem Sinn

Digitized by Google

nach selbst es ist. Der Sinn des wertenden Lebens wird niemals in ein starres System einzuschließen sein.

So nimmt der anfangs entwickelte allgemeine antisystematische Gedanke an dieser Stelle eine besondere und wohl begründete Form an. Es ist nicht so sehr die Unendlichkeit der Natur als vielmehr die rastlos weiterschreitende Entwicklung des geschichtlichen Seins, die uns zwingt, mit der Zukunft zu rechnen. Die Natur können wir trotz ihrer „Unendlichkeit" mit Gesetzen erfassen, die für jeden beliebigen Teil des Raumes und zu jeder Zeit gelten. Dem geschichtlichen Leben gegenüber ist ein solches Begreifen nie möglich.

Aber hierdurch allein wird das Problem einer Systematik der Werte nicht gelöst. Es bleibt dabei: wir haben die Werte irgendwie zu ordnen, und es kommt alles darauf an, was wir unter dieser Ordnung verstehen. Die Zusammenstellung, die wir System nennen, darf nicht eine bloße Nebeneinanderstellung sein. Sonst kommen wir zu einer „summa" im Sinne einer Enzyklopädie und damit in bedenkliche Nähe eines philosophischen Konversationslexikons. In der Ordnung muß vielmehr ein Prinzip stecken. Können wir dies der Geschichte entnehmen?

Selbst wenn wir uns auf eine Klassifikation des gegebenen Materials beschränken, werden wir Vollständigkeit anstreben, und zu diesem Zweck reicht die Orientierung an der Geschichte allein nicht aus. Ja, der Begriff des offenen Systems selbst scheint in mancher Hinsicht noch fragwürdig. Man kann sogar meinen, daß er einen Widerspruch einschließe. Soll ein Gedankengebilde sowohl systematisch als in derselben Hinsicht zugleich offen sein? Das ist undenkbar. Eine gewisse Art von Geschlossenheit muß jede Philosophie anstreben, und Einheitlichkeit im Sinne der Abrundung und Begrenztheit darf auch dem offenen System nicht fehlen. Ohne sie ist es überhaupt kein „System". Darin besteht die andere Seite des Problems, die nicht minder wichtig ist als die vorher betrachtete. Wie sollen wir die Offenheit für das Zukünftige und die Unabgeschlossenheit der Geschichte mit der systematischen Einheit verbinden? Wie bleibt im System die Berücksichtigung des evolutionistisch-historischen Prinzips gewahrt? Von neuem werden wir an das Wort Schlegels erinnert: „Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden." Das ist in der Tat unsere Aufgabe.

Um zu zeigen, wie die geforderte Verbindung möglich wird, fassen wir zunächst den Hauptfeind des geschlossenen Systems, das Prinzip des Evolutionismus selbst ins Auge und erinnern zu diesem Zweck an eine oft angestellte allgemeine Betrachtung. Die Not der Systematik entsteht daraus, daß der Stoff, an dem die Werte zu finden sind, in unaufhörlicher Veränderung begriffen ist. Durch den Entwicklungsgedanken scheint alles unsicher und schwankend zu werden. Ist er, so müssen wir fragen, in Wahrheit so allmächtig, wie man heute fast allgemein glaubt? Auch seine Anwendung hat eine unverrückbare Grenze, wie wir leicht einsehen, sobald wir daran denken, daß alles sich entwickeln kann mit Ausnahme der Entwicklung selbst. Das aber bedeutet: was sich als Voraussetzung jeder Entwicklung nachweisen läßt, ist damit zugleich der Entwicklung entzogen und zeigt daher auch einen übergeschichtlichen Charakter.

Dieser Gedanke wird am besten wieder durch die Unterscheidung von Form und Inhalt zum Ausdruck gebracht. Keine systematische Philosophie kann sie entbehren, mögen manche Philosophen auch noch so sehr auf den Formalismus schelten. Die Trennung der Form vom Inhalt und nur sie hebt den absoluten

Digitized by Google

Evolutionismus auf. Rastlose Veränderung gibt es allein in bezug auf den Inhalt des Geschehens, nicht in bezug auf seine Form. Die formalen Faktoren, die zu jeder Entwicklung gehören, sind selber der Entwicklung entzogen. Aller Inhalt verändert sich *in* ihnen. Sie müssen daher konstant bleiben, gerade wenn es *immer* Veränderung und Entwicklung geben soll. So überwinden wir den uneingeschränkten Evolutionismus, indem wir seine eigenen Grundlagen und Voraussetzungen zu seiner Begrenzung benutzen. Es ist widersinnig, von der Entwicklung ihrer allgemeinsten Form nach zu sagen, sie sei einmal nicht gewesen und dann allmählich entstanden. Die Entwicklung kann sich so wenig entwickeln, wie das Entstehen in der Zeit oder die Zeit selbst in der Zeit entsteht. Entwicklung war immer und wird immer sein, ohne sich zu entwickeln, gerade wenn der Evolutionismus Recht damit hat, daß alles sich entwickelt. Was formale Voraussetzung alles inhaltlich sich verändernden Geschehens ist, muß, wie jede Form im Unterschied vom Inhalt, einen fertigen, stabilen, unveränderlichen Charakter tragen. An diesen Gedanken wird auch die Wertsystematik anknüpfen, nachdem der Evolutionismus für den Inhalt unseres Wissens überall siegreich geworden ist.

Damit verschwindet zugleich der scheinbare Widerspruch im Begriff des offenen Systems. Gewiß kann ein System nicht in derselben Hinsicht offen sein, in der es System ist. Aber mit einer formalen Geschlossenheit ist Offenheit für neue Inhalte wohl zu verbinden. Schon dieser einfache, wenn auch noch sehr abstrakte Gedanke hebt das Prinzip des *absoluten* Evolutionismus für die philosophische Systematik auf, d. h. er schränkt es auf den Inhalt ein. Den inhaltlichen Evolutionismus erkennen wir unbedingt an. Den Evolutionismus der Form lehnen wir ebenso entschieden ab.

Das haben wir auf die Entwicklung der Wertphilosophie im besonderen anzuwenden, denn damit erschließt sich ein Ausblick auf neue Möglichkeiten der Wertsystematik. Mag die Philosophie, die den Sinn des Lebens zu deuten sucht, sich mit der geschichtlichen Kulturlage inhaltlich dauernd ändern und deshalb gestützt auf dies historische Bewußtsein ihr System absichtlich offen halten, so muß sie doch andererseits alles, was zu den formalen Voraussetzungen jeder geschichtlichen Kultur wie jedes sinnvoll lebendigen Menschenlebens überhaupt gehört, was also Form der Kultur und damit zugleich Form der Kulturphilosophie ist, als stabil ansehen, und sobald sie das tut, kann sie diesen Gedanken zum allgemeinsten Prinzip einer Wertsystematik machen. Das dann entstehende formale Wertsystem wird einen geschlossenen Charakter tragen. Freilich ist es notwendig nur formal. Aber ein Inhalt braucht ihm trotzdem nicht versagt zu bleiben. Gerade weil es formal ist, bleibt es für ihn offen, und wenn einmal die Formen feststehen, kann das inhaltlich bestimmte geschichtliche Leben in sie einströmen, ohne sie zu zersprengen.

Worin bestehen nun aber die Formen alles Kulturlebens, die zugleich Formen des sinnvoll lebendigen Menschenlebens überhaupt sind und daher zu jeder Philosophie, die Weltanschauungslehre in der angegebenen Bedeutung sein will, gehören? Wir brauchen sie nicht erst zu suchen. Sie stecken in den Gedanken, mit denen wir den umfassendsten Begriff des Weltalls entwickelt haben. So wird der Zusammenhang der allgemeinen Grundlegung mit dem System der Werte und der Gliederung der Philosophie klar. Was man „Weltanschauungsprobleme" zu nennen pflegt, schien manchem vielleicht erst berührt zu werden, als wir anfingen, von dem sozialen Leben der Personen, von der Kunst, von der Religion zu sprechen,

Digitized by Google

d. h. als inhaltlich erfüllte Sinn- und Wertgebilde in Betracht kamen. Die allgemeine Grundlegung sagte vom Lebenssinn in dieser Hinsicht noch nichts. War sie für den, der über seine Lebensanschauung Klarheit sucht, unentbehrlich? So konnte man fragen.

Jetzt muß sich zeigen, weshalb ohne sie eine wissenschaftliche Behandlung der Weltanschauungsprobleme oder eine theoretische Weltanschauungslehre nie zustande kommen würde. Für das Wertsystem brauchen wir die allgemeinsten Weltformen, falls es wahrhaft umfassend sein und sich zur Basis einer wissenschaftlich geklärten Weltanschauung eignen soll. Die Weltformen erst geben die Prinzipien für die übergeschichtliche Gliederung der inhaltlichen Mannigfaltigkeit der Werte. Auf Grund des allgemeinen Weltallbegriffs haben wir also zunächst ein formales Wertsystem zu entwerfen. Dann wird die inhaltliche Erfüllung dafür dem geschichtlichen Kulturleben zu entnehmen sein, ohne daß wir dabei Gefahr laufen, in unsystematische und prinzipienlose Aufzählungen zu geraten. Der geschichtliche Stoff läßt sich ebenfalls systematisch gliedern, sobald wir im Besitz eines formalen Wertsystems sind, in das er eingeht, und zugleich bleibt das Wertsystem offen für jeden Inhalt, den eine vollständigere Kenntnis der historischen Kultur, als sie uns zu Gebote steht, oder die allen noch unbekannte Zukunft einst bringen wird.

Es ist demnach nur notwendig, daß wir die aus der allgemeinen Grundlegung der Philosophie bekannten Voraussetzungen jedes sinnvollen Lebens unter dem neuen Gesichtspunkt noch einmal ins Auge fassen, d. h. sie als die überhistorischen formalen Prinzipien für die Aufstellung eines Systems der Werte verstehen. Dabei werden wir zunächst eine Reihe von Alternativen finden, die Schritte ins Uebergeschichtliche gestatten. Wir kommen mit ihnen zu Einteilungen, deren Glieder einander ausschließen und daher Vollständigkeit gewährleisten. Alles, was in die eine Gruppe nicht hineinpaßt, gehört notwendig in die andere. Unser Denken wird wieder bewußt heterothetisch. Mit Hilfe der Negation suchen wir das Andere, das zusammen mit dem Einen, von dem wir ausgehen, Alles umfaßt. Gelingt es, ein System zu bilden, das auf lauter solchen Alternativen aufgebaut ist, so erhalten wir nicht allein einen Ueberblick über die uns bekannten, an den vorhandenen Kulturgütern haftenden Werte, sondern wir dürfen auch hoffen, daß unbekannt gebliebene oder neu auftauchende Produkte der geschichtlichen Entwicklung darin unterzubringen sind. Schon dies zeigt im allgemeinen, wie einerseits das System übergeschichtliche Faktoren enthält, und wie andererseits diese sich mit den geschichtlichen so verbinden lassen, daß ein offenes System entsteht.

Auf Alternativen, wie wir sie brauchen, sind wir bereits bei der unsystematischen Aufzählung der Wertgebiete gestoßen. Sie ergaben sich dabei aus dem Wesen der Kultur. Alle ihre Güter sind entweder Personen oder nicht Personen, d. h. positiv heterologisch Sachen, und unser Verhalten zu ihnen ist entweder als Aktivität oder nicht als Aktivität und dann positiv als Kontemplation zu bestimmen. Etwas Drittes und zugleich für den Sinn des Lebens ebenso Bedeutsames gibt es in diesen beiden Fällen nicht. Ferner wiesen wir auf den Unterschied des Sozialen und des Asozialen hin, der ebenfalls allumfassend ist. Es kommt jetzt nur darauf an, diese Begriffspaare sowohl mit den allgemeinsten Grundlagen, die für die Aufstellung des Weltallbegriffs maßgebend waren, in Verbindung zu bringen, als auch den notwendigen Zusammenhang zu verstehen, den sie untereinander haben, und der es ermöglicht, die Gesamtheit aller denkbaren Kulturwerte und Güter einheitlich

Digitized by Google

in zwei einander ausschließende und in ihren Gegensätzen philosophisch bedeutsame Hauptgruppen zu bringen. Davon wird in den nächsten Abschnitten zu reden sein.

Doch selbst wenn wir auf diesem Wege eine vollständige und systematisch begründete Klassifikation aller Werte aufgestellt denken, kann sie uns nicht befriedigen, sobald wir an die Aufgabe der Philosophie erinnern, Klarheit über Weltanschauungsfragen zu geben. Es muß möglich sein, den Sinn des Lebens in der Weise einheitlich zu deuten, daß wir seine Mannigfaltigkeit dabei auf ein alles zusammenhaltendes Zentrum beziehen. Das Prinzip dieser Einheit darf in dem Wertsystem ebenfalls nicht fehlen, das der Deutung zugrunde liegen soll. Danach aber suchen wir in einer Klassifikation der Werte, die nur vollständig ist, vergeblich. Es fehlt ihr die Art der Ordnung, die den Werten als Werten mit Rücksicht auf ihre Geltung zukommt, d. h. sie ist wissenschaftlich noch nicht als Stufenfolge oder Rangordnung zu verstehen. Gerade diese Möglichkeit, die Werte als Geltungsgebiete theoretisch gegeneinander abzuheben, brauchen wir, falls von einer einheitlichen Deutung des Lebenssinnes durch die Wissenschaft oder von theoretischer Klarheit über die Weltanschauungsfragen die Rede sein soll. Sonst bleiben unwissenschaftliche Wertungen als Einflüsse außertheoretischer Weltanschauungen unvermeidlich. Deshalb hat die Wertphilosophie das an den vorhandenen Kulturgütern zu findende Material noch in anderer Weise als durch Alternativen in ein übergeschichtliches System aufzunehmen. Sie muß die niemals aus dem bloß geschichtlichen Material zu beseitigende Zufälligkeit der Werte mit einer Notwendigkeit ihrer Rangordnung verknüpfen, und zwar so, daß auch in den dadurch entstehenden formal geschlossenen Wertzusammenhängen noch Platz für die inhaltliche Unabgeschlossenheit des geschichtlichen Lebens bleibt. Hierdurch tritt die Schwierigkeit, die in dem Begriff des offenen Systems steckt, erst ganz zutage.

Sie ist jedoch nicht unüberwindlich. Zu den Voraussetzungen jeder Kulturentwicklung sind Güter zu rechnen, an denen Werte haften, und Subjekte, die wertend zu ihnen Stellung nehmen. Nur für Subjekte kann eine Weltanschauung als Deutung ihres Lebenssinnes bestehen. Es muß sich nun aus dem Wesen des wertenden Subjektverhaltens heraus auch ein formaler Wert finden lassen, der für alle wertenden Subjekte notwendig gilt. Ja, noch mehr: worin für das theoretische Wertgebiet der höchste formale Wert besteht, wissen wir bereits. Wir besitzen ihn in dem für jede universale Philosophie grundlegenden Begriff der Voll-Endung. Es kommt nur darauf an, ihn zunächst zu erweitern oder zu verallgemeinern, um ihn dann auf alle, also auch auf die atheoretischen Werte anzuwenden und so ausdrücklich auf ein System der Werte zu beziehen. Ist das geschehen, dann wird sich eine für den theoretischen Menschen notwendige Rang- oder Stufenordnung auch der atheoretischen, also schließlich aller Werte ergeben. Indem wir mit formalen, inhaltlich unbestimmten Begriffen uns aus dem Kreis der geschichtlichen Entwicklung der Wertphilosophie herausheben, müssen formale Begriffe auch von Stufen der Wertverwirklichung überhaupt entstehen, deren Werte für die Subjekte, die zu ihnen Stellung nehmen, eine bestimmte Rangordnung zeigen. Diese kann durch keine weitere Entwicklung von neuen Kulturgütern wieder umgestoßen werden, weil sie allein auf dem beruht, was zu allen Werten und Gütern, die von Subjekten überhaupt gewertet werden, notwendig gehört. Haben wir aber einmal auf diesem Wege überhistorische Zusammenhänge der formalen Wertgeltungen gewonnen, so lassen sie sich später mit dem inhaltlich erfüllten ge-

Digitized by Google

schichtlichen Leben wieder in Verbindung bringen, und die Rangordnung der Kulturgüter ist dann theoretisch in ihrer Geltung zu verstehen.

Falls es nun außerdem gelungen ist, für die faktisch vorhandenen Kulturgüter eine Ordnung mit Hilfe der auf Alternativen beruhenden vollständigen Klassifikation herzustellen, muß sich schließlich aus der Kombination der beiden Ordnungen ein System ergeben, in dem einerseits die verschiedenen Wertarten auch mit Rücksicht auf ihren Inhalt im einheitlichen Zusammenhang einer Stufenfolge stehen, und in dem andererseits doch Platz für die unabgeschlossene Fülle der geschichtlichen Kulturgüter bleibt. Damit ist nicht nur das Problem eines offenen Systems der Werte, sondern auch die Richtung, in der seine Lösung zu suchen ist, klargestellt. Wir bestimmen deshalb jetzt zunächst die Haupteinteilungsprinzipien für eine vollständige Klassifikation der Kulturgüter, leiten hierauf die übergeschichtliche Rangordnung der Werte schematisch ab und zeigen endlich, welches Wertsystem sich ergibt, sobald wir die Alternativen und die Wertstufen nicht allein miteinander, sondern auch mit der Wertmannigfaltigkeit des geschichtlichen Kulturlebens in Verbindung setzen. Daraus wird sich im Prinzip zugleich erkennen lassen, auf welchem Wege die Philosophie zu einer einheitlichen theoretischen Weltanschauungslehre zu werden vermag.

Zuerst betrachten wir also die Alternativen, die eine Klassifikation der Werte und Güter des Kulturlebens ermöglichen, und suchen sie aus den Elementen unseres umfassenden Weltallbegriffes zu verstehen. Dabei dürfen wir eine streng systematische Ableitung nicht scheuen, auf die Gefahr hin, daß sie pedantisch erscheint. Es kommt hier in keiner Weise auf überraschende „Resultate", sondern allein auf ihre theoretische Begründung an, die jeden Zug als Glied eines festgefügten Gedankenbaus hervortreten läßt. Gerade weil die Behandlung von Wertfragen in der Philosophie oft einen unwissenschaftlichen Charakter trägt und deshalb die gesamte Wertphilosophie in Mißkredit gekommen ist, können wir hier nicht zu vorsichtig und zu gründlich verfahren. Wir haben nicht Wertungen zu vollziehen, sondern Werte theoretisch zu verstehen. Wollen wir sicher sein, daß keine willkürliche Wertung die „Objektivität" beeinträchtigt, dann muß jeder Schritt in seiner theoretischen Notwendigkeit zum ausdrücklichen Bewußtsein kommen. In der Logik findet man ein solches Verfahren längst selbstverständlich. In der allgemeinen Werttheorie, von der die Logik nur einen besonderen Teil bildet, ist es vollends am Platz. Zugleich muß sich im Zusammenhang hiermit zeigen, weshalb eine wissenschaftliche Behandlung von Geltungsproblemen nur im Hinblick auf das Universum der Werte möglich ist, und inwiefern daher jede Theorie, die es mit den Werten als Werten zu tun hat, einen universalen Charakter trägt, also zur Philosophie gehört. Wertprobleme lassen sich wenigstens noch nicht zu Spezialproblemen machen. Erst der Blick auf das Wertganze verbürgt Objektivität. Was ist zu diesem Wertganzen zu rechnen? Das müssen wir vor allem klarstellen.

II.

Sachen und Personen.

Zu den Voraussetzungen jedes wertenden Lebens und jeder Deutung seines Sinnes sind erstens irgendwelche Werte zu rechnen, die gelten, zweitens irgendwelche wirklichen Güter, an denen die unwirklichen, gültigen Werte haften, und

Digitized by Google

drittens Subjekte, die wertend zu Werten und Gütern Stellung nehmen. Diese drei Faktoren gehören also auch zur „Form" der geschichtlichen Kultur und damit zu jeder an ihr orientierten Philosophie als Weltanschauungslehre. Daran wird keine Zukunft etwas ändern. Gewiß ist alle Kultur einmal entstanden und muß einmal wieder vergehen. Aber die Zeiten vor und nach der Kultur in diesem umfassenden Sinn des Wortes haben keine Bedeutung für die Wertphilosophie, wie wir sie verstehen. Für sie kommt allein das „Leben" in Betracht, in dem es wirkliche Güter gibt als Objekte, an welchen unwirkliche, gültige Werte haften, und Subjekte, deren „lebendiges" Leben ein wertendes Stellungnehmen zu diesen Gütern und Werten bedeutet. Die Kunstwerke oder die sozialen Verbände ethisch freier, autonomer Wesen und ebenso das Verhalten des ästhetischen oder sittlichen Subjekts zu ihnen waren dafür nur Beispiele, die historisch bedingt sind. Aber wie sich der Inhalt dieser Beispiele auch ändern mag, das Begriffspaar eines aktiv frei wertenden und insofern „lebendigen" Subjekts und eines gewerteten Objekts oder eines Gutes führt als formale Voraussetzung jeder Kultur und jedes wertenden Lebens überhaupt aus dem Kreis der geschichtlichen Entwicklung heraus. Es gibt daher keine Wertphilosophie, und es ist auch in Zukunft keine denkbar, die nicht mit diesen Begriffen arbeitet.

Zugleich handelt es sich dabei wieder um eine Alternative, die Vollständigkeit des Begriffskreises gewährleistet. Alle Kulturwirklichkeit muß entweder gewertetes Objekt oder wertendes Subjekt sein, so daß diese beiden Begriffe das historische All umfassen und damit den Stoff für alle Zeiten erschöpfend gliedern. Der Gegensatz des Subjekts zum Objekt, wie der erste Weltallbegriff ihn zeigte und der zweite ihn auf Grund des anderen Gegensatzes von realem Existieren und irrealem Gelten näher bestimmte, ist ein übergeschichtlicher Gegensatz, den keine spätere Entwicklung umstoßen kann. Damit verbindet sich der Gegensatz von Form und Inhalt selbst, der so ebenfalls zur Form aller Kulturentwicklung gehört. Mag die Kultur sich inhaltlich noch so sehr verändern, so ist sie doch immer und überall „Pflege", und das bedeutet Bearbeitung oder Formung eines realen Materials. Dem Inhalt wird eine Form verliehen, durch die er selbst sich zum Kulturgut gestaltet. So gehört es zum übergeschichtlichen, formalen Sinn alles Kulturlebens, daß es aus Form und Inhalt besteht. Auch in Zukunft wird es keine Kultur geben, in der der Inhalt nicht eine Form trägt und durch diese Synthese zum Kulturgut wird.

Aber hiermit sind die überhistorischen Faktoren, die wir dem umfassenden Weltallbegriff entnehmen können, nicht erschöpft. Auch mit Rücksicht auf die gewerteten Objekte oder die Güter ebenso wie mit Rücksicht auf das Verhalten der wertenden Subjekte gibt es Alternativen, und sie erst werden für die Einteilung der Werte entscheidend. Wir konnten sie bereits bei der unsystematischen Aufzählung hervorheben. Es gilt jetzt, sie systematisch abzuleiten und in ihren notwendigen Zusammenhängen zu verstehen. Sie stecken in den Begriffen der sozialen Persönlichkeiten und der asozialen Sachen einerseits, des aktiven, tätigen und des kontemplativen Subjektverhaltens andererseits. Daß mit Rücksicht auf sie alles Kulturleben Unterschiede zeigt, die für die Art der Werte wesentlich sind, machen wir zunächst an Beispielen klar. Das allgemeine Prinzip muß sich dann von selbst ergeben.

Wir gehen dabei wieder vom theoretischen Wertgebiet aus. Da die Philosophie Wissenschaft ist, hat sie sich immer zuerst an dieser Sphäre zu orientieren. Wie öfter hervorgehoben, ist es das Urteil, das den theoretischen Wert der Wahr-

Digitized by Google

heit enthält. Aber dies Wort hat, wie wir ebenfalls wissen, mehrere Bedeutungen. Es kann darunter, falls Wirklichkeiten in Betracht kommen, entweder der Satz verstanden werden, den wir als wahr meinen und verstehen, oder die Vorgänge des Meinens und Verstehens selbst. Wollen wir jedoch „Urteil" das nennen, was im eigentlichen Sinn des Wortes wahr sein oder theoretisch gelten kann, so dürfen wir es weder mit dem Satz noch mit dem realen Urteil identifizieren, denn Wirklichkeiten sind als solche nicht gültig. Wahr ist vielmehr allein der Urteilsgehalt, der von Urteilsakten verstanden wird und an Sätzen haftet, und der fällt mit keiner Realität zusammen. Das folgt schon daraus, daß er als gültige Wahrheit stets derselbe bleibt, wie verschieden auch die psychischen Vorgänge des Meinens und Verstehens und die sprachlichen Ausdrücke der Sätze sein mögen. Der Urteilsgehalt also oder das transzendent gültige Sinngebilde ist der eigentliche „Gegenstand" der theoretischen Philosophie. Der wirkliche Satz kommt für sie nur insofern in Betracht, als er einen unwirklichen Urteilsgehalt trägt, und die psychische Urteilsrealität ist nur insofern bedeutsam, als sie zu ihm Stellung nimmt, d. h. es handelt sich bei ihr nicht um den psychischen Vorgang, sondern um den Aktsinn, der ihr mit Rücksicht auf den logischen Gehalt innewohnt. Das ist früher erörtert. Daran brauchten wir nur noch einmal zu erinnern.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist jetzt besonders dies. Das logische Wesen des subjektiven Urteilsaktes liegt für die Philosophie nicht in seiner psychologischen Struktur, sondern in der Bedeutung, die er für die Erfassung des transzendenten, logischen Gehaltes hat, und diese beruht beim positiven Urteil darauf, daß es als Akt der theoretischen Entscheidung dem Inhalt die Form zuerkennt oder Form und Inhalt als zusammengehörig bejaht. Ebenso ist das objektive theoretische Gut oder der logisch verständliche Satz von der Philosophie nicht mit Rücksicht auf seine grammatikalische Struktur, sondern daraufhin zu untersuchen, wie er den transzendenten Wahrheitsgehalt zum Ausdruck bringt. Wirkliche Sätze sind mit anderen Worten dann allein theoretische Güter, wenn an ihnen unwirkliche, geltende Urteilsgehalt haftet, und der Akt des Subjektes ist nur insofern wahr oder theoretisch wertvoll, als er ein objektives theoretisches Gut, also einen wahren Satz meint oder versteht. Das logische Zentrum bleibt unter allen Umständen der Urteilsgehalt oder das transzendente Wertgebilde, und so muß es sich auf jedem denkbaren Wertgebiet verhalten, bei dem wir „objektive" Geltung voraussetzen.

Charakteristisch jedoch für die theoretische Sphäre ist, daß die geltenden Wertgebilde sich an den logisch wesentlichen realen Objekten, d. h. an den Sätzen finden, und daß der subjektive Akt ausschließlich durch seine Stellung zu ihnen und zu den theoretischen Gütern logisch bedeutsam wird. Wir können das so formulieren, daß wir sagen: vom objektiven Gut aus strahlt der theoretische Wert in das subjektive Verhalten hinein. So ist hier die Beziehung von Gut und Wertung in charakteristischer Weise bestimmt.

Vergleichen wir damit das Gebiet der ästhetischen Werte, so finden wir weitgehende Uebereinstimmung mit dem theoretischen. Einmal haben wir hier das ästhetische Gut, d. h. das wirkliche Kunstwerk mit dem daran haftenden gültigen, also unwirklichen ästhetischen Gehalt, das dem wahren Satz mit seinem transzendenten logischen Wert entspricht. Auf der andern Seite steht das Verhalten des Subjekts mit seinem immanenten ästhetischen Sinn, das dem logischen Urteilsakt parallel zu setzen und auch hier nur vom objektiven Gehalt und Gut

Digitized by Google

her zu deuten ist. Ferner können wir in dem objektiven ästhetischen Gehalt, ebenso wie im theoretischen, Form und Inhalt scheiden, wenn wir Form wieder das nennen, was als abstraktes Wertmoment den ästhetisch indifferenten Inhalt in die ästhetische Sphäre hebt. Auch hier muß sich ein bestimmtes Verhältnis zwischen Form und Inhalt feststellen lassen, das den spezifisch ästhetischen Charakter des vom Subjekt unabhängigen, am Kunstwerk haftenden Wertgebildes bestimmt.

So zeigt sich, daß auf theoretischem und ästhetischem Gebiet die Struktur des Gegenstandes der philosophischen Untersuchung in wesentlichen Punkten ähnlich ist. Um beide Sphären begrifflich voneinander zu scheiden, braucht man nur das Wesen der theoretischen Form gegen das der ästhetischen Form abzugrenzen und sodann auf die Verhältnisse zu achten, in denen die verschiedenen Formen als begrifflich ablösbare Wertmomente zu den wertindifferenten Inhalten stehen. Die Hauptsache für uns ist jedoch das Gemeinsame: sowohl im theoretischen als im ästhetischen Gebiet liegt der Schwerpunkt auf dem Gehalt des objektiven Gutes, und das Verhalten des wertenden Subjekts, das theoretisch oder ästhetisch „lebendig" ist, erhält allein von hier aus seine ihm innewohnende Bedeutung für den Wert. Im wissenschaftlichen und künstlerischen Leben kommt es also auf die Objekte an, an denen die Werte haften.

Nehmen wir jedoch ein Beispiel aus der Sphäre des tätigen Lebens und wählen zu diesem Zweck das Gebiet der ethischen Werte, so gestalten sich die Verhältnisse von Subjekt und Objekt wesentlich anders. Zwar muß auch hier eine Gliederung in das Gut mit seinem Wertgehalt und das stellungnehmende Subjekt mit seinem immanenten Sinn vorgenommen werden, falls von objektiv gültigen Werten die Rede sein soll. Aber wie ist diese Scheidung hier zu vollziehen? Die Ethik bleibt, wie man sie auch sonst bestimmen mag, jedenfalls „praktische" Philosophie, d. h. sie untersucht den tätigen Menschen. Sittlich ist immer ein Handeln oder genauer: der ethische Sinn muß an einem Tun haften. Man könnte höchstens sagen: nichts tun ist sittlich, oder das ethische Ideal besteht in Passivität. Doch dies Nichtstun wäre dann auch eine Art des Tuns im weitesten Sinne des Wortes. Demnach bezieht sich das Prädikat sittlich stets auf eine Willenshandlung.

Dieser Umstand scheint freilich zunächst noch nicht gegen die Gleichheit der Struktur des ethischen Wertgebietes mit dem theoretischen und dem ästhetischen zu sprechen. Das, was wir erreichen wollen, wenn wir sittlich tätig sind, ist ja auch hier das Gut, und es kann „ethisch" nur dann genannt werden, wenn an ihm ein ethisches Wertgebilde haftet. Wir haben ferner ein ethisches Verhalten des Subjekts, das in der Verwirklichung des Gutes besteht, und es sieht nun so aus, als sei auch dies Verhalten ethisch bedeutsam wiederum allein wegen des Wertes, den das objektive Gut trägt. Selbstverständlich müssen wir ferner im ethischen Gebilde wie im theoretischen Form und Inhalt voneinander scheiden, denn es bedarf einer Form, die als abstraktes Wertmoment den ethisch indifferenten Inhalt in die ethische Sphäre hebt, und es wird schließlich das Verhalten des Subjekts nur dann ethisch sein, wenn es dem Inhalt die ethische Form beilegt, um so das ethische Gut hervorzubringen. Kurz, es scheint auch hier der ethische Charakter des subjektiven Verhaltens vom ethischen Gut mit seinem objektiven Wert abzuhängen, ebenso wie in der theoretischen und in der ästhetischen Sphäre das Subjektverhalten durch den Wert des objektiven Gutes bestimmt wird.

Denken wir jedoch an die früheren Erörterungen des ethischen Wertes, so ergibt sich, daß im sittlichen Reich die Gliederung zunächst wenigstens nicht in

Digitized by Google

dieser Weise durchgeführt werden kann, und das weist darauf hin, daß noch tiefer liegende Unterschiede vorhanden sein müssen, als sie zwischen dem theoretischen und ästhetischen Gebiet bestehen. Sie werden für eine Gliederung der Werte maßgebend. Man kann nämlich geradezu sagen: es ist das Eigentümliche des Sittlichen, daß sich das Verhalten des Subjekts von dem objektiven ethischen Gut nicht so ablösen läßt, wie das Verhalten des theoretischen Subjekts vom logischen Satz oder das Verhalten des ästhetischen Subjekts vom schönen Kunstwerk. Man braucht, um das einzusehen, nur zu fragen, was an der Willenshandlung den Namen des Ethischen verdient, oder woran der ethische Wert haftet. An jedem Tun sind zwei Seiten zu trennen, der Wille im engeren Sinn als der „innerliche" Vorgang und die eigentliche „Handlung" mit ihren Wirkungen in der Außenwelt. Sollte die Gliederung in eine objektive und in eine subjektive Sphäre hier in derselben Weise vorgenommen werden wie auf dem theoretischen Gebiet, so mußte der Wille nur das subjektive Verhalten darstellen und seine ethische Bedeutung erst vom objektiven Erfolg her bekommen, an dem das unwirkliche ethische Wertgebilde zu finden wäre. Gerade das aber ist ausgeschlossen. Wir dürfen vom Willen nicht sagen, er werde ethisch dadurch, daß er ethische Güter hervorbringt in der Weise, wie ein Urteilsakt theoretisch sinnvoll dadurch wird, daß er einen wahren Satz mit seinem objektiven Wert meint oder versteht.

Gewiß kann man von „sittlichen Gütern" reden. Aber wo man das tut, hat man dann, falls man sich richtig versteht, nicht den Erfolg im Auge, wie er für sich, d. h. ohne Beziehung auf den Willen des Subjekts sich darstellt. Ihn allein kann niemand meinen, denn das würde konsequent zu Ende gedacht zu Ergebnissen führen, die keiner will, der Handlungen sittlich nennt. Welche Erfolge wir in der Welt außer uns haben, hängt nur zum Teil von uns ab, und daher ist es nicht möglich, uns für sie zur Verantwortung zu ziehen. Schon aus diesem Grund darf man von Erfolgen die sittliche Qualität der Handlungen nicht herleiten. Etwas, wofür wir nicht verantwortlich sind, bildet nicht den Träger der Sittlichkeit. Der Erfolg einer Willenshandlung ist also nie in der Weise sittlich gut, wie ein Satz wahr oder ein Kunstwerk schön ist. Nur die gewollten Erfolge kommen in Betracht. Ja, allein der Wille des Subjekts oder die Gesinnung, wie man sagt, ist das, was dem Handeln sittliche Bedeutung verleiht.

Damit soll nur an oft dargelegte Gedanken erinnert werden, damit die Eigenart eines besonderen Wertgebietes deutlich wird. Das einfachste Beispiel zeigt, was wir meinen. Sucht jemand mit Lebensgefahr einen Menschen zu retten, so wird seine Handlung nicht sittlicher, falls sein Bemühen gelingt, nicht weniger sittlich, falls der Erfolg ausbleibt. Auch an ein Wort des Mephistopheles können wir denken. Er nennt sich einen Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Er hat also immer „gute Erfolge". Hinge seine sittliche Qualität von ihnen ab, so müßte er die Verkörperung des sittlichen Prinzipes sein, und doch zweifelt niemand daran, daß er das böse Prinzip darstellt, weil eben sein Wille böse ist. Höchstens einige Ethiker werden das bestreiten, und auch sie nur dann, wenn sie ethische Theorie treiben. Hier soll noch keine ethische „Theorie" aufgestellt, sondern nur eine Verständigung darüber erzielt werden, daß es eine bestimmte Art von Werten gibt, und daß zu ihnen der Wert gehört, den wir alle meinen, wenn wir „sittlich" sagen. Im Leben urteilen auch die Erfolgsethiker so, daß sie das Wort in dem hier angegebenen Sinn verwenden, und in diesem Falle ist die Meinung des gesunden Menschenverstandes nicht ganz so unwichtig wie sonst in der Philosophie.

Digitized by Google

Von sittlichen Erfolgen sollte man also nicht in der Weise reden, wie man von theoretischen oder von ästhetischen Erfolgen spricht. Wem es schwer wird, dies einzusehen, der macht sich nicht klar, daß es wertvolle Erfolge gibt, ohne daß sie darum sittlich wertvoll zu sein brauchen. Wir können die Werke eines Menschen sehr hochschätzen, ohne ihm sittliche Größe zuzusprechen, so lange es fraglich ist, ob das, was er getan hat, einem sittlichen Willen entsprang. Sollte man finden, daß dadurch das Wort „sittlich" eine zu enge Bedeutung erhält, so ist auch dagegen nichts zu sagen. Darauf kommt es hier nicht an. Wir wollen nur die Werte, die an der Gesinnung haften, von den Werten trennen, die sich an Erfolgen finden. Wir glauben sogar, daß es noch andere Werte dieser Art gibt, die nicht zu den ethischen Werten gehören. Davon sehen wir jedoch vorläufig ab. Jedenfalls hat das Wort „sittlich" unter anderen auch eine solche Bedeutung, daß es unter den hier gemeinten Begriff fällt, und diesen Wert allein suchen wir mit Rücksicht auf die Eigenart seiner Geltung zu verstehen.

So tritt ein Unterschied des ethischen Gebietes vom theoretischen und ästhetischen zutage, der für unseren Zusammenhang von Wichtigkeit ist. Nicht von einem objektiven ethischen Gut aus bekommt das sittliche Verhalten des Subjekts den immanenten ethischen Sinn, wie von einem objektiven theoretischen oder ästhetischen Gut aus das urteilende oder anschauende Verhalten des Subjekts theoretisch oder ästhetisch zu deuten ist, sondern am Willen des Subjekts allein vermag das ethische Wertgebilde zu haften. So scheinen wir von einem objektiven ethischen Gut in der Weise, in der wir vom wahren Satz als von einem theoretischen oder vom Kunstwerk als von einem ästhetischen Gut gesprochen haben, nicht reden zu dürfen. Der Platz dafür bleibt entweder leer, oder höchstens ist von der ethischen Gesinnung des Subjekts aus der Wert des Sittlichen auf den objektiven Erfolg zu übertragen, so daß hier umgekehrt wie auf dem logischen und dem ästhetischen Gebiet nicht der objektive Gehalt des Gutes den Sinn des Subjektaktes bestimmt, sondern der subjektive Sinn des Verhaltens maßgebend für den objektiven Wert des Gutes wird. Der theoretischen und ästhetischen Objektivität scheint eine praktische oder ethische Subjektivität gegenüberzutreten, und zugleich handelt es sich dabei um eine Alternative, die zu einer Gliederung der Wertgebiete brauchbar wird. Ueberall muß der Wert entweder am Gut haften und von hier aus in das Verhalten des wertenden Subjekts hineinstrahlen, oder es muß umgekehrt der Wert im Verhalten des Subjekts zu finden sein und sich von da auf das Objekt oder das Gut übertragen.

Das führt zu einer der entscheidenden Alternativen, die maßgebend für die Einteilung der Güter sind, und um sie völlig klarzustellen, vergleichen wir den ethischen noch weiter mit dem theoretischen und dem ästhetischen Wert. Das allgemeinste Wesen des Sittlichen haben wir bereits bei der unsystematischen Aufzählung der verschiedenen im historischen Kulturleben zu findenden Wertgebiete vorläufig bestimmt. Bisher reflektierten wir jedoch nur darauf, daß sittlich der Wille ist, und zwar der bewußte, absichtlich verfahrende Wille, der sich notwendig in Handlungen umsetzt. Wessen muß der Wille sich bewußt sein, damit er sittlich wird? Wir schätzen nur den Menschen sittlich, der will und tut, was er für richtig hält, d. h. wovon er glaubt, daß er es tun soll, oder jedenfalls halten wir den Umstand, daß die Motive für den Willen im Bewußtsein des Sollens bestehen, für eine notwendige Bedingung alles sittlichen Wollens. Wir konnten die Autonomie als die Form bezeichnen, die ein Inhalt haben muß, um als sittlich sinnvoll zu gelten. Sie

Digitized by Google

verleiht ihm die ethische Bedeutung, wie die theoretische Form einen Inhalt wissenschaftlich macht, oder die ästhetische Form ihn künstlerisch gestaltet. Damit tritt die Freiheit als die formale Sittlichkeit der formalen Wahrheit und der formalen Schönheit als besonderer Wert gegenüber, und es müssen sich dementsprechend auch die inhaltlich erfüllten Wertgebilde von den inhaltlich erfüllten theoretischen und ästhetischen scheiden lassen. Wertgebilde, die in der Form der Autonomie stehen, nicht der psychische Vorgang des Wollens, der ihr Träger ist, sind der eigentliche „Gegenstand" der Ethik, und in ihrer Geltung steckt das ethische Problem. Wir konnten zwar zeigen, daß die Autonomie für sich allein nicht genügt, um ein besonderes Wertgebiet abzustecken, sondern daß noch das soziale Moment hinzutreten muß. Aber das ist in diesem Zusammenhang unwesentlich. Es kommt hier nur darauf an, außer dem Begriff des ethischen Verhaltens den Begriff des ethischen Gutes zu gewinnen und so neben das ethische Subjekt das ethische Objekt zu stellen. Dabei muß sich ein Unterschied zwischen zwei Arten von Gütern ergeben, der für die Einteilung der Werte wichtig ist, und um ihn herauszuarbeiten, genügt es, zu zeigen, weshalb der ethische Wert nicht wie der theoretische oder der ästhetische an dem Gut haftet und von dort aus in das Verhalten des Subjekts hineinstrahlt, sondern sich umgekehrt vom Verhalten des Subjekts erst auf das Gut überträgt.

Oder sollte es überhaupt nicht möglich sein, von einem objektiven ethischen Gut zu reden? In einem gewissen Sinn enthält dieser Begriff in der Tat einen Widerspruch. Es gibt Güter, die der pflichtbewußte Mensch realisieren soll, sobald er sie als Güter erkannt hat, und er ist dann ethisch, wenn er will, was er soll. Aber wir wiesen es ab, Erfolge, selbst wenn sie Güter sind, ethisch zu nennen, weil das Ethische nur am Willen hängt, und wir konnten deshalb bisher nur von logischen, ästhetischen oder irgendwelchen anderen außerethischen Gütern reden. Wenn es keine ethischen Erfolge gibt, scheint es auch keine ethischen Güter geben zu können.

Trotzdem hat dieser Begriff einen guten Sinn. Der pflichtbewußte Wille oder der Träger der sittlichen Freiheit kann selbst zum Gut werden, das realisieren zu wollen, Inhalt der Pflicht ist. Mit anderen Worten: es ist möglich, daß wir aus Pflicht einen autonomen Willen wollen, und dann wird die Realisierung eines ethischen Gutes gewollt. Ja, es ist kein Zweifel, daß, wo der freie Wille selbst als etwas zu Realisierendes auftritt, es notwendig Pflicht wird, ihn zu wollen und dementsprechend zu handeln. Wir wollen in diesem Fall subjektiv ethisch etwas objektiv Ethisches, oder ein Wille, der autonom die Autonomie will, ist zweifach sittlich, d. h. einmal sittlich motiviert, er will aus Pflicht, und das, was er will, ist selbst das Sittliche: die Freiheit verwirklicht im pflichtbewußten Wollen. Gelingt diese Realisierung, dann können wir auch von ethischen „Erfolgen" sprechen. Der Gegensatz von Erfolgs- und Gesinnungsethik wird dadurch nicht aufgehoben, denn der ethische Erfolg ist in diesem Fall die Realisierung der ethischen Gesinnung, das ethische Gut die Verwirklichung des ethischen Subjektverhaltens. Wir verlassen also, indem wir zum Begriff des ethischen Gutes fortschreiten und so auf dem ethischen Gebiet den Durchbruch ins Objektive vollziehen, unseren Begriff des Ethischen, der nur auf den Willen des Subjekts anwendbar ist, in keiner Weise.

Daß die Scheidung in Gesinnung und Erfolg oder in subjektives Verhalten und objektives Gut auch innerhalb des Ethischen notwendig ist, wird am deutlichsten bei dem Gedanken an den sozialen Charakter des sittlichen Lebens. Nehmen

Digitized by Google

wir z. B. an, der Erzieher halte es für seine Pflicht, den Willen seines Zöglings pflichtbewußt zu machen. Falls ihm dies gelingt, hat sein ethischer Wille einen ethischen Erfolg, der auch real von ihm verschieden ist. Freilich gibt dies Beispiel dem Prinzip einen einseitig altruistischen Charakter. Wir haben es gewählt, weil es sich besonders dazu eignet, die Doppeltheit im Ethischen durch die Verteilung auf zwei Personen klarzustellen. Die Verallgemeinerung wird keine prinzipiellen Schwierigkeiten bereiten, ja wir brauchen bei der Erziehung nur an Selbsterziehung zu denken, so fällt das altruistische Moment fort. Es gilt also ganz allgemein: in doppelter Hinsicht ethisch ist jede Willenshandlung, deren Erfolg ein ethischer Wille ist, und das ist auch insofern wichtig, als es nichts gibt, was so unbedingt Pflicht sein kann wie die Realisierung dieses ethischen Gutes. In anderen Fällen bleibt es vielleicht zweifelhaft, was gesollt ist. Tritt dagegen der sittliche Wille selbst als Ziel auf, dann ist jeder Zweifel an der ethischen Notwendigkeit seiner Verwirklichung ausgeschlossen.

So gewinnen wir den Begriff des ethischen Gutes, ohne dabei etwas Neues, erst besonders zu Begründendes, zum Begriff der ethischen Gesinnung hinzunehmen, und dies war möglich, weil mit der Beziehung des geltenden Wertes auf den realen Willen die Tendenz zur Verwirklichung in einem Gut notwendig verknüpft ist. Was dieser Begriff für unseren systematischen Zusammenhang bedeutet, wird noch klarer, sobald wir daran denken, daß jeder ethische Wille, soweit wir ihn kennen, sich an einen Menschen gebunden zeigt, und daß wir diesen ethisch um so höher werten, je mehr sittliches Wollen und Handeln bei ihm sich nicht nur vereinzelt findet, sondern seinen ganzen „Charakter" beherrscht, so daß der pflichtbewußte Wille sich stets geltend macht, wenn es nottut. Wir können dann sagen: das höchste ethische Gut oder die denkbar vollkommenste Realisierung des Ethischen finden wir in einer vom Pflichtbewußtsein beherrschten freien, autonomen Persönlichkeit. Darunter verstehen wir einen Menschen, der in der Regel seine Pflicht tut und so in seiner Totalität autonom genannt werden kann.

Die Persönlichkeit in diesem Sinn bildet das reale Zentralgut der Ethik als besonderer philosophischer Disziplin, wie der Satz mit seinem wahren Sinn das Zentralgut der Logik als Wissenschaftslehre, das Kunstwerk mit seiner Schönheit das Zentralgut der Aesthetik darstellt. Der Unterschied von theoretischer oder ästhetischer Objektivität und ethischer Subjektivität, von dem wir ausgingen, bleibt trotzdem streng gewahrt. Wir müssen ihn noch einmal betonen, weil er mit Unterschieden zusammenhängt, die für die ganze Wertphilosophie und ihre Gliederung maßgebend werden. Nicht allein die bisher betrachteten, sondern alle objektiven Güter sind so einzuteilen, daß sie entweder wie die theoretischen und die ästhetischen sich als Sachen oder, wie die ethischen, sich als Personen darstellen. Es läßt sich nicht allein das geschichtlich bedingte ethische, ästhetische, religiöse und wissenschaftliche Leben in zwei Gruppen bringen, die sich ausschließen, sondern es ist auch nicht denkbar, daß im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung jemals Güter mit Werten sich herausbilden sollten, die nicht entweder Persönlichkeiten oder Sachen sind.

Ebenso ist der Aktsinn des Subjektverhaltens nach den angegebenen Prinzipien zeitlos zu gliedern. Nicht allein das ethische, ästhetische, religiöse und wissenschaftliche Leben der Subjekte fällt unter die Alternative des Stellungnehmens zu Sachen oder zu Personen, sondern jedes denkbare Subjektverhalten muß sich in die eine der beiden Klassen bringen lassen. Der Gegensatz des ethischen zum

Digitized by Google

theoretischen und ästhetischen Gebiet war für diesen Unterschied nur ein besonderes Beispiel. Das Prinzip, das ihm zugrunde liegt, läßt sich leicht verallgemeinern, und zugleich sind von hier aus weitere Alternativen als notwendig zu verstehen.

Achten wir zu diesem Zweck zunächst auf den Gegensatz von Subjekt und Objekt in der Gestalt, in der er sich zu dem von Sache und Person spezialisiert, so begreifen wir, warum sachliche Güter, wie z. B. wahre Sätze und schöne Kunstwerke, stets real vom Verhalten getrennt sind, das das Subjekt, also in diesem Falle der theoretische oder der ästhetische Mensch, zu ihnen hat. Dadurch wird das Gut zur „Sache", daß es dem Subjekt als Objekt gegenübersteht, und so verstehen wir das Auseinanderfallen in ein Objekt mit transzendentem und ein Subjekt mit immanentem Sinn als eine dem ganzen Gebiet des Sachlichen gemeinsame Notwendigkeit. Andererseits ist klar, warum das Subjekt hier als Person nicht in Betracht kommt, obwohl auch in der sachlichen Sphäre es faktisch immer eine Person ist, die das Gut wertet. Das kontemplative, z. B. das theoretische oder ästhetische Subjekt darf nicht persönlich verselbständigt werden. Es ist als ein in seiner Realität und Individualität gleichgültiger Träger des wertenden Verhaltens zu betrachten. Der immanente Sinn des Stellungnehmens besteht auf diesem Gebiet allein darin, daß das Subjekt sich der Sache oder dem transzendenten Sinn und seiner Geltung hingibt, also als Person verschwindet.

Umgekehrt muß auf dem ethischen wie auf jedem anderen persönlichen Wertgebiet, falls wir dort überhaupt von einer „Sache" reden wollen, diese ihren Wert von der Person her empfangen. Das Gut, an dem der Wert haftet, kann daher real nicht als Objekt vom Subjekt getrennt sein, und die reale Person ist ferner hier niemals als gleichgültiger Träger des wertenden Verhaltens anzusehen. Da von ihr aus der Wert nach der Sache hinstrahlt, würde mit der Zerstörung des persönlichen Wertes auf diesem Gebiet jeder Wert überhaupt zerstört werden. So sehen wir von neuem, in wie verschiedenen Sphären die kontemplativen, asozialen und sachlichen Werte einerseits, die aktiven, sozialen, persönlichen Werte andererseits liegen. Für die gesamte Wertphilosophie gibt es keinen prinzipielleren Gegensatz, und auch dieser ist daher jeder Wertsystematik zugrunde zu legen. Er ragt über alles geschichtlich bedingte Kulturleben in seiner Bedeutung weit hinaus.

Ein Beispiel, das einem besonderen Wertgebiet entnommen ist, läßt das für die Behandlung von einzelnen Problemen noch mehr hervortreten. Nahe verwandte Wertbegriffe, die leicht miteinander verwechselt werden, und deren Trennung für die Wertphilosophie gerade deswegen wichtig ist, scheiden wir sicher, sobald wir sie ausdrücklich das eine Mal auf die Sache, das andere Mal auf die Person beziehen. Oft kann man hören, daß jeder nur Wahres zu reden habe, und in dieser Form wird man das vielleicht nicht bestreiten. Aber es macht einen wesentlichen Unterschied, ob man dabei den theoretischen, also sachlichen, oder den ethischen, also persönlichen Wert im Auge hat. Auf dem sachlichen Gebiet soll jeder gewiß wahre Urteile fällen, da an ihnen allein der theoretische Wert haftet. Das theoretische Subjekt darf also nur die Pflicht kennen, sich mit seinen Urteilen in den Dienst der Wahrheitsverwirklichung zu stellen und Güter hervorzubringen, die nichts als wahr sind. Darin liegt der Sinn der theoretischen Autonomie. Der Wert dieses Verhaltens hängt daher von den Erfolgen ab, die der theoretische Mensch in dieser Hinsicht erzielt, d. h. die Bedeutung, die er als theoretisches Subjekt hat, beruht

Digitized by Google

darauf, ob die von ihm getrennten sachlichen Güter, welche er hervorbringt, den Wahrheitswert tragen oder nicht.

Dagegen hat die Ethik als Sozialphilosophie mit dieser Frage nichts zu tun. Die ethische Pflicht der Wahrhaftigkeit als eines persönlichen Wertes liegt in völlig anderer Sphäre. Zunächst kommt es hier selbstverständlich nicht darauf an, ob der Mensch wirklich das sagt, was theoretisch wahr ist, sondern darauf, ob er glaubt, was er spricht, oder es subjektiv für wahr hält, und seine „Handlungen", d. h. seine Aussagen, werden in ihrem ethischen Wert nicht berührt, wenn sie die theoretische Wahrheit verfehlen. Doch das ist noch nicht alles. Haben wir uns einmal von dem theoretischen auf das ethische, also von dem sachlichen auf das persönliche Gebiet begeben, dann steht es nicht mehr von vornherein fest, daß wir in jedem Fall nur zu sagen haben, was wir für wahr halten. Jedenfalls kann diese Pflicht mit Hilfe des theoretischen Wahrheitswertes nicht begründet werden. In ihm beruht niemals der ethische Wert der Persönlichkeit, und es ist daher ungerechtfertigt, einen Menschen unter allen Umständen unsittlich zu nennen, der etwas sagt, wovon er weiß, daß es nicht stimmt. Es darf beim sittlichen Handeln nicht auf den sachlichen, theoretischen Wert des Erfolges, sondern allein auf die persönliche Gesinnung und ihren Wert gesehen werden. Wo man daher jede bewußte Unwahrheit unsittlich nennt, hat man sachliche theoretische und persönliche ethische Werte miteinander verwechselt. Davor muß sich eine Theorie der Werte hüten. Vielleicht soll der Mensch im allgemeinen nicht ohne Not die Unwahrheit sprechen. Aber erstens ist diese Pflicht nicht mit Hilfe des sachlichen theoretischen Wahrheitswertes zu begründen, und ferner kann es unter Umständen sehr wohl vorkommen, daß ein gewissenhafter Mensch zur Unwahrheit sich ethisch genötigt sieht, nämlich wenn er sich damit in den Dienst eines sozial-ethischen Gutes stellt, das zu realisieren, er für seine Pflicht hält, und daß er also gerade dann unsittlich handeln würde, wenn er trotzdem die Wahrheit spräche.

Jedenfalls: etwas sagen, was theoretisch unwahr ist, und Lügen im sittlich verwerflichen Sinn fällt in keiner Weise zusammen. Ein sachliches Gut wie ein wahrer Satz kann die sittliche Persönlichkeit in ihrem Werte nicht steigern, ein sachliches Uebel wie ein unwahrer Satz sie nicht entwerten. Oder umgekehrt: eine sittliche Persönlichkeit ist unter Umständen in der Lage, ein theoretisches Uebel wie einen unwahren Satz zum Gut zu machen, ja eine unsittliche Persönlichkeit vermag eventuell ein theoretisches Gut in ein Uebel zu verwandeln. Es kommt hier nicht darauf an, das Verhältnis von sachlicher theoretischer Wahrheit und persönlicher sittlicher Wahrhaftigkeit weiter zu klären. Wir haben das viel umstrittene Beispiel nur herangezogen, weil sich an ihm besonders gut zeigen läßt, wie weit sachliche und persönliche Werte auseinander liegen. Immer von neuem zeigt sich die Notwendigkeit, den Unterschied von Sache und Person zur Gliederung der an ihnen haftenden Werte zu benutzen, und zugleich erweist sich die Einteilung, die sich dabei ergibt, als erschöpfend, da die Glieder des Gegensatzes einen alternativen Charakter tragen. Die nicht-sachlichen Güter sind stets Personen, und die nicht-persönlichen Güter müssen immer Sachen sein.

Digitized by Google

III.

Kontemplation und Aktivität.

Ebenso wird die Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen den beiden Hauptgebieten der Werte verständlich, wenn wir von dem Gegensatz der Aktivität zur Kontemplation ausgehen. Kontemplation ist nur dort sinnvoll, wo das kontemplative Subjekt sich einem von ihm getrennten Objekt gegenüber befindet, auf das es sich als seinen „Gegenstand" richtet, und von dem her sein Verhalten sachliche Bedeutung bekommt. So gehört es zum Wesen der Kontemplation, daß sie ein Objekt als selbständig und für sich bestehend vom Subjekt ablöst. Der Abstand zwischen beiden kann auch aus diesem Grunde auf dem logischen und auf dem ästhetischen Gebiet niemals verschwinden, und das „intuitive" Verhalten des Subjekts, das mit seinem Gegenstand zusammenfallen möchte, bleibt daher, solange es theoretische oder ästhetische Kontemplation bedeutet, seinem sachlichen und unpersönlichen Wesen nach völlig problematisch. Identität von Subjekt und Objekt ist weder ein theoretisches noch ein künstlerisches Ideal. Die mystische Kontemplation freilich will den Gegensatz überbrücken, ja vernichten. Aber sie trägt dann den Namen „mystisch" auch insofern mit Recht, als wir mit ihr zu einem „Geheimnis" kommen. Theoretisch läßt sich eine sinnvolle Kontemplation ohne einen von ihr unabhängigen Gegenstand nicht verstehen. Sie gehört ihrem Sinn nach in das Gebiet der überbegreiflichen Forderung. Jedenfalls macht die theoretische oder die wissenschaftliche Kontemplation alles, worauf sie sich richtet, zu einem vom Subjekt getrennten Objekt. Auch die Persönlichkeit, die sie erkennen will, muß sie sich als Sache entgegenstellen, und nie kann das theoretische Subjekt mit dem Gut, an dem das transzendente theoretische Wertgebilde haftet, sich in Eins setzen wollen. Ebenso haben wir zu einem Kunstwerk oder zu einem anderen Gegenstand der ästhetischen Kontemplation dann allein ein ästhetisches Verhältnis, wenn es etwas anderes ist, als wir selbst. Sobald wir anfangen, uns mit dem künstlerisch dargestellten Gegenstand zu identifizieren, verkennen wir damit den ästhetischen Wert, der an ihm haftet, so „reizvoll" vielen auch dies angeblich künstlerische Verhalten erscheinen mag.

Umgekehrt besteht das Wesen der Aktivität gerade darin, daß sie eingreift in das, was ihr gegenübersteht, oder daß sie das, was ihr Bedeutung geben soll, zu sich heran-, ja in sich hinein zuziehen sucht und nicht eher ruht, als bis der Abstand zwischen Subjekt und Objekt vernichtet ist. Eine Handlung ist nur insofern „Handlung", als sie jeden Gegen- oder Widerstand überwindet und dann in einem Strom dahinfließt, in dem es kein Außen und kein Innen, kein Gespalten- und kein Gebrochensein zwischen dem Einen und dem Andern mehr gibt, wie es in der sinnvollen Kontemplation zu finden sein muß. Trennungen bestehen hier nur für die theoretische Kontemplation, die sich auf das persönliche Leben richtet.

Besonders charakteristisch ist es in dieser Hinsicht mit dem ethischen Leben bestellt. Vor dem sittlichen Entschluß steht das Gebot dem Willen als etwas Fremdes gegenüber, aber solange dieser Zustand währt, gibt es auch noch keine sittliche Autonomie. Der Wille duldet, falls er ein sittlicher Wille ist, nicht, daß das Sollen von ihm getrennt bleibt. Indem er das Gebot will, das dem Handeln Sinn gibt, nimmt er es ganz in sich auf, um mit ihm zu verschmelzen. Erst damit setzt ein Wollen ein, das in Wahrheit Aktivität bedeutet, und es dauert dann solange

Digitized by Google

an, bis neue Gebote als „Gegenstände" auftauchen und von neuem als Gegenstände überwunden werden. So schäumt der Strom des Willens am Widerstand des Sollens auf, um es in sich hinein und mit sich fortzureißen. Freilich sorgt das Leben, aus Gründen, die wir noch kennen lernen werden, dafür, daß es dem Willen an Widerständen dauernd nie fehlt, und daß insofern auf dem ethischen Gebiet die Spannung von Wollen und Sollen nie endgültig gelöst wird. Ja der aktive ethische Mensch wird es nicht anders haben wollen. Trotzdem besteht die einzelne ethische Handlung in der Ueberwindung des Sollens durch seine Aufnahme in den Willen, und so verstehen wir auch vom Begriff der Aktivität aus, daß der sittliche Wert nicht an einem vom sittlichen Verhalten getrennten sachlichen Gut, sondern am sittlichen Verhalten der Persönlichkeit selbst haftet. Subjekt und Objekt lassen sich hier nur dann real scheiden, wenn man das eine sittliche Ich dem andern sittlichen Ich gegenüberstellt. Doch wird weder das eine noch das andere Subjekt durch die Gegenüberstellung zur Sache. Einen festen, unüberwindlichen „Gegenstand" von der Art, wie die Kontemplation ihn braucht, um sinnvolle „objektive", sachliche Kontemplation zu sein, kann die ethisch sinnvolle Aktivität nie haben, so sehr sie auch gerade auf ethischem Gebiet erst an den Widerständen, nicht in einem glatten, in sich vollendeten Dahinfließen ihr eigentliches Wesen zu entfalten vermag. Für andere Gebiete des aktiven Lebens, deren Wesen gerade durch ein solches Dahinfließen charakterisiert ist, muß der Gegensatz, den wir zur Einteilung der Werte brauchen, vollends deutlich werden. Davon wird später noch zu reden sein.

Hier kam es nur im allgemeinen darauf an, sowohl vom Wesen der Sache aus zu verstehen, weshalb sinnvolles Verhalten zu ihr Kontemplation ist, als auch aus dem Wesen der Kontemplation zu begreifen, daß sie sich auf eine Sache richtet, die dem subjektiven Verhalten entgegensteht, und umgekehrt gilt es, sowohl vom Wesen der Persönlichkeit aus einzusehen, daß ihr sinnvolles Verhalten stets Aktivität sein muß, als auch aus dem Wesen der Aktivität zu begreifen, weshalb ihre Werte nur an Persönlichkeiten realisierbar sind. Dadurch wird die Bedeutung unserer Einteilungsprinzipien für die Gliederung der Werte noch mehr als bisher zutage treten.

Schließlich erhellt sich von hier noch ein eigentümlicher Unterschied, der das Form-Inhalt-Verhältnis auf dem aktiv-persönlichen Gebiet von dem auf dem kontemplativ-sachlichen trennt, und der zugleich ein neues Einteilungsprinzip für das System der Werte liefert. Besteht die Bedeutung der sachlichen, also der logischen und auch der ästhetischen Form darin, daß sie einen Inhalt objektiviert oder zur Sache macht und ihn so dem Subjekt gegenüberstellt, so muß der Inhalt bei dieser Formung durch das Subjekt zugleich in seiner Selbständigkeit erhalten bleiben. Das drücken wir am besten so aus, daß wir sagen: die Form kann den Inhalt nur u m s c h l i e ß e n wie ein Gefäß. Es gibt kein Kunstwerk mit ästhetischem Sinn, in dem a l l e s Form ist, und das zugleich eine selbständige ästhetische Bedeutung besitzt, sondern stets zeigt sich ein Inhalt so gestaltet oder geformt, daß er auch als Inhalt ästhetisch wirkt. Ebenso ist sogar in den abstraktesten theoretischen Begriffen noch ein inhaltlicher Faktor neben der logischen Form aufzufinden, der als solcher alogischen Charakter trägt. Das haben wir gezeigt, als wir den Begriff des theoretischen Gegenstandes überhaupt feststellten, und das wird jetzt für die Prinzipien der Wertsystematik von neuem wichtig. Nicht nur ein „Inhalt überhaupt", den man noch zum formalen Begriff des „Gegenstandes überhaupt" rechnen kann, sondern ein besonderer „Inhalt des Inhalts" ist erforder-

Digitized by Google

lich, wo irgend etwas erkannt werden soll. Nennt man daher im Theoretischen die Form das Rationale, so gibt es keine theoretischen Gegenstände ohne ein Irrationales, von der logischen Form nur umgebenes oder umschlossenes und insofern zugleich getrenntes Element. Das Verhältnis von Form und Inhalt kommt hier, wie wir ebenfalls schon gezeigt haben, in dem Gedanken des Zusammengehörens zum Ausdruck, ohne den von theoretischer Geltung der Urteilsakte, die dies Zusammengehören bejahen, nicht gesprochen werden kann, und schon dieser Umstand schließt notwendig ein nie ganz zu überwindendes Auseinander von Form und Inhalt ein. So wird für das theoretisch-kontemplative Gebiet die Eigenart des Form-Inhalt-Verhältnisses klar.

In der ästhetischen Sphäre gestaltet diese Beziehung sich freilich anders. Das Zusammengehören fällt dort fort. Der ästhetische Zustand ist gerade dadurch charakterisiert, daß Form und Inhalt als fragloses, atheoretisches Ineinander angeschaut werden. Falls wir hier von der Form sagen, sie gehöre zum Inhalt, sind wir damit aus dem ästhetischen Verhalten heraus in das theoretische Urteilen über den ästhetischen Wert gekommen und müssen daher den Gedanken des Zusammengehörens auf Rechnung des Theoretischen setzen. Im künstlerischen Gebiet selbst bilden also Form und Inhalt in höherem Grade eine „Einheit" als im logischen Sinn, und das wird für jeden ästhetischen Gegenstand gelten. Dennoch ist auch hier ein Zusammen von Form und Inhalt nur in der Weise zu konstatieren, daß der Inhalt der Form gegenüber seine Selbständigkeit bewahrt. Rein formale Kunst gibt es wohl als Schmuck, aber nicht als für sich bestehende „Sache". Die Selbständigkeit des Inhaltes gegenüber der Form muß sich überall finden, wo es sachliche Güter für die Kontemplation gibt. Es gehört zum Sinn des kontemplativen Verhaltens, den Inhalt so zu erfassen, daß ihm seine Eigenart gewahrt bleibt. Deshalb können wir für das ganze Gebiet der Kontemplation sagen, daß die Form den Inhalt, den sie formt, nur umgibt oder umschließt.

Auf dem Gebiet der Aktivität dagegen ist es anders. Denken wir wieder an die ethischen Wertgebilde, die an dem autonomen freien Willen haften, so ist hier von einer Selbständigkeit des Inhalts gegenüber der Form, von einer „Fuge" im Zusammengefügten keine Rede mehr. Wir sahen, wie der Wille das Sollen restlos in sich aufnimmt, so daß beide verschmelzen. Falls ein Widerstand bleibt, ist der Wille noch nicht vollkommen sittlich, und dieser Umstand muß auch bei dem philosophischen Verständnis des ethischen Wertgebildes, das der Wille trägt, seinen Ausdruck finden. Man könnte geradezu fragen, mit welchem Recht man bei den persönlichen Gütern überhaupt noch von „Form" im Unterschied vom „Inhalt" spricht. Wir benutzen diese Begriffe hier in der Tat nur, um die verschiedenen philosophischen Wertprobleme sozusagen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, d. h. wir bezeichnen das als Form, was den inhaltlich verschiedenen ethischen Gebilden den gemeinsamen ethischen Wert verleiht. Im übrigen verdankt die Trennung von Form und Inhalt im ethischen aktiven Gebiet lediglich der theoretischen Reflexion ihren Bestand, ebenso wie der Gedanke des Zusammengehörens ins Aesthetische erst durch das Urteil darüber hineinkommt, im künstlerischen Gegenstand selbst dagegen nicht zu finden ist. Bleibt immerhin im ästhetischen Gebiet der Inhalt der Form gegenüber selbständig, so wird der frei handelnde Mensch in seinem aktiven Wirken den Willen und seine Freiheit nicht als Material und Form scheiden wollen. Der Wille selbst ist frei. Das Material hat hier der Form gegenüber jede Art von Selbständigkeit verloren, und so muß es überall sein, wo die persönliche

Digitized by Google

Aktivität als Gut in Frage steht. Deswegen ist ausdrücklich hervorzuheben, daß das Form-Inhalt-Verhältnis auf dem aktiven und persönlichen Gebiet ein anderes Gepräge zeigt als auf dem kontemplativen und sachlichen.

Freilich läßt sich das nur mit Bildern ausdrücken, wie ja schon in den Begriffen der Form und des Inhalts selbst ein bildliches Moment steckt. Aber es ist wohl verständlich, was wir damit meinen, daß auf dem theoretischen ebenso wie auf dem ästhetischen Gebiet die Form den Inhalt umschließt und wie ein Gefäß ihm seine Selbständigkeit wahrt, im ethischen Wertgebilde dagegen die Form der Autonomie oder Freiheit den Inhalt durchdringt, so daß nichts an ihm ungeformt bleibt und der Wille seinem Sinn nach selbst frei genannt werden muß. Nicht anders liegt es bei den übrigen persönlichen Gütern der Aktivität, und da ein drittes Verhältnis von Form und Inhalt, das sich von den beiden bisher betrachteten so prinzipiell unterscheidet wie diese voneinander, nicht denkbar ist, stellt der Unterschied von kontemplativ-umschließender und aktiv-durchdringender Form wieder eine Alternative dar, die sich zu einer übergeschichtlichen Einteilung der Werte benutzen läßt.

Um die philosophische Bedeutung dieser Alternative noch klarer zu machen, sei auch hier wenigstens auf ein Beispiel hingewiesen. Die Scheidung wirft vielleicht das hellste Licht auf das Verhältnis von theoretischer und praktischer „Vernunft". Den theoretischen Rationalismus, der ein Erkennen durch die bloße Form voraussetzt, mußten wir ablehnen. Aus reiner theoretischer Vernunft gibt es kein gegenständliches Wissen. Auch die am meisten rationalen Disziplinen wie die mathematischen kommen, was die Wissenschaftslehre zu zeigen hat, ohne ein irrationales, wenn man will, „empirisches" Moment im Gegenstand nicht aus [1]). Dagegen könnten wir von einem ethischen „Rationalismus" insofern sprechen, als die praktische Vernunft den Willen nur dann in Wahrheit frei macht, wenn sie ihn ganz zu ergreifen und zu durchtränken vermag, und von hier aus läßt sich vielleicht am besten verstehen, warum die theoretische Philosophie sich dort so leicht rationalistisch gestaltet, wo sie statt vom objektiven, sachlichen, transzendenten Urteilsgehalt, wie dies Gebiet der Kontemplation es fordert, vom theoretischen Urteilsakt des Subjekts ausgeht. Sie faßt dann das logische Denken als „Erzeugen" des Gegenstandes oder als freies Tun auf, d. h. sie macht aus der umschließenden kontemplativen theoretischen eine durchdringende aktive praktische Vernunft.

In einem gewissen Sinn hat auch das seine Berechtigung. Ja, bei den letzten Weltanschauungsproblemen, wo die Frage nach dem Verhältnis des kontemplativen zum aktiven Leben und die Rangordnung dieser Hauptarten des Subjektverhaltens brennend wird, kann der Gedanke einer Synthese von Kontemplation und Aktivität entscheidend werden. Solange wir aber nur einen Ueberblick über die Mannigfaltigkeit der Werte suchen und nach dem Prinzip für ihre systematische Ordnung fragen, haben wir zu trennen, und da wird es wichtig, zu sehen, wie auch der vielbehandelte Unterschied des Irrationalismus und des Rationalismus als der des Umschlossen- und der des Durchdrungenseins des Inhalts von der Form sich sowohl mit Rücksicht auf den Gegensatz von Sache und Person als auch mit Rücksicht auf den von Aktivität und Kontemplation verstehen läßt. Das wirft Licht auf die philosophische Bedeutung der Alternativen, die wir zum Aufbau der Wertsystematik brauchen.

1) In meiner Abhandlung: Das Eine, die Einheit und die Eins, habe ich dies gegen die „rationalistischen" Theorien der Zahl ausgeführt. Logos, Bd. II, S. 26 ff.

Digitized by Google

Die Sache wird immer erst dadurch zur Sache oder zum theoretischen Gegenstand, daß eine Form den Inhalt, der erkannt werden soll, zwar prägt, ihn in seiner Selbständigkeit aber zugleich bewahrt. Die Kontemplation bleibt dadurch allein Kontemplation, daß sie mit der Form einen Inhalt zwar umschließt, ihn aber zugleich als besonderen Inhalt v o r sich hinstellt. So ist alles kontemplative Verhalten seinem Sinn nach ein „Vorstellen" im Gegensatz zum aktiven Wollen, und nur von einer größeren oder geringeren „Reinheit" dieses Vorstellens kann die Rede sein, je nachdem es sich beim Urteilen um theoretische Kontemplation oder beim Auffassen eines Kunstwerkes um ästhetische Kontemplation handelt. Umgekehrt wird die Persönlichkeit erst dadurch als Persönlichkeit ethisch sinnvoll, daß die Form der Freiheit sie nicht bloß umgibt, sondern ihren Willen in seinem innersten Wesen frei macht, und die sittliche Handlung ist allein dort wahrhaft Handlung, wo nichts mehr sich ihr gegenüber befindet, was bloß „vor-gestellt" und nicht auch frei gewollt wird. Derselbe Gegensatz zum Vorstellen aber muß für jede sinnvolle Aktivität der sozialen Persönlichkeiten maßgebend sein, und da es etwas Drittes, das diesen beiden Verhältnissen nebengeordnet werden könnte, wieder nicht gibt, so ist auch dieser Unterschied für die übergeschichtliche Gliederung eines Systems der Werte von Bedeutung.

Endlich sei noch eine Alternative hervorgehoben, die mit dem Gegensatz des kontemplativen und des aktiven Verhaltens zusammenhängt. Es handelt sich dabei um viel verwendete philosophische Begriffe, die nicht allein für das Wertsystem wichtig werden, sondern die so zugleich selbst in unserem systematischen Zusammenhang ihre Stelle finden. Die Kontemplation richtet sich ihrem Wesen nach auf a l l e denkbaren Erlebnisinhalte. Es gibt nichts, was sich der ruhigen Betrachtung entzöge. Damit ist das Material, auf das Formen der Kontemplation anwendbar sind, und aus dem sachliche Güter entstehen, als eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit bestimmt. Infolgedessen muß jede Kontemplation nach V e r e i n h e i t l i c h u n g im Sinne einer Vereinfachung streben und diese um so weiter treiben, je umfassender der Inhalt ist, auf den sie sich richtet. Daß solche Vereinheitlichung Grenzen hat, die im Wesen des heterologischen Denkens liegen, und daß daher ein theoretischer Monismus für das A l l des Denkbaren nicht durchzuführen ist, haben wir gesehen. Das ändert jedoch nichts an der Notwendigkeit einer Vereinfachung des Stoffes, den die Kontemplation sich zu eigen machen will, und insofern können wir von einer m o n i s t i s c h e n T e n d e n z des kontemplativen Verhaltens sprechen, die sich mit den umschließenden Formen dieses Gebietes verknüpft. Jede Form der Kontemplation hält ihr Material „einheitlich" zusammen. Der Mißbrauch, der mit dem Terminus „Monismus" in der Philosophie getrieben wird, braucht seine Anwendung nicht zu hindern. In diesem Zusammenhang muß klar sein, was er bedeutet, und besonders durch den Gegensatz wird sein Sinn noch mehr zutage treten.

Denken wir nämlich daran, daß das aktive Verhalten sich auf Personen bezieht, so bestimmt sich nicht allein der Begriff des Materials, das dabei geformt wird, anders, sondern es kann auch von einer monistischen Tendenz wie beim kontemplativen Verhalten nicht die Rede sein. Die Güter, an denen die Werte haften, liegen in dem sozialen Zusammenhang der Persönlichkeiten, und wo Personen als Güter in Frage kommen, sind sie immer in ihrer individuellen Verschiedenheit, also V i e l h e i t zu berücksichtigen. Ihre Mannigfaltigkeit darf im sozialen Zusammenhang, ja gerade in ihm nie untergehen. Obwohl also das Gebiet, auf das die sinn-

Digitized by Google

volle Aktivität sich bezieht, kleiner ist als das Material, das Gegenstand der Kontemplation zu werden vermag, muß das Streben nach Wertverwirklichung auf dem aktiven, sozialen und persönlichen Gebiet einen pluralistischen Charakter tragen. Die Form hat hier jeden individuellen Willen der vielen Personen in seiner Besonderheit zu durchdringen und kann daher nie Vereinheitlichung von der Art bedeuten, daß die individuellen Verschiedenheiten dabei verloren gehen. So ist mit der durchdringenden Form des persönlichen aktiven Lebens eine pluralistische Tendenz ebenso notwendig verknüpft, wie Monismus und sachliche Kontemplation zusammen gehören.

Daß es sich auch bei dem Begriffspaar Monismus und Pluralismus wie bei den anderen Einteilungsprinzipien um eine Alternative handelt, ist selbstverständlich, und wir kommen damit also wieder zu einer Gliederung der Güter und Werte, deren Prinzip sich nicht in den Strom der geschichtlichen Entwicklung des Kulturlebens hineinziehen läßt. Ein Drittes neben Monismus und Pluralismus ist auch für die zukünftige Gestaltung der Kultur undenkbar.

IV.

Asozial und sozial.

Endlich ist noch der Gegensatz des Sozialen und Asozialen genauer zu bestimmen und mit den andern Alternativen in Zusammenhang zu bringen. Dann wird die erste Art der Einteilungsprinzipien für das System der Werte klar vor uns liegen.

Dabei knüpfen wir wieder an den Begriff des Subjekts an, das, wie wir wissen, den Träger der Werte im aktiven und persönlichen Leben bildet, und wir stellen als Beispiel den ethischen Wert voran. Vom Subjekt sahen wir bisher, daß es für die Ethik als aktive Persönlichkeit in Betracht kommt. Doch ist das nicht alles, was wir von ihm sagen können. Als wirkliches Subjekt bleibt es immer ein Individuum oder ein einmaliges und besonderes Ich, und als solches fordert es nicht nur wie jedes Subjekt ein Objekt als notwendiges Korrelat, sondern zugleich ein bestimmtes Objekt, das eigentlich kein „Objekt" ist, nämlich ein Du, d. h. eine andere einmalige und individuelle Persönlichkeit. Das Du als das andere Ich gehört so notwendig zum individuellen Ich wie das Objekt zum Subjekt. Die Person lebt nicht allein faktisch immer in einem Zusammenhang oder in einer Gemeinschaft mit anderen Personen, sondern sie läßt sich davon auch begrifflich nicht ablösen. Das haben wir schon gesehen. Der Eine ist ohne den Andern nicht zu denken. Das isolierte Ich ist eine begriffliche Fiktion, die als Realität nicht vorkommt, und auch vom Begriff des asozialen Subjekts können wir zwar in der theoretischen Philosophie und vielleicht auch in der Aesthetik, nicht aber in der Ethik Gebrauch machen. Diese hat es mit den Subjekten als wirklichen Personen zu tun, und wirkliche Personen gibt es nie in der Einzahl, sondern immer nur in der Mehrzahl.

Den Zusammenhang ihrer Vielheit nennen wir sozial im weitesten Sinne des Wortes. Wir können dann sagen, daß das Ich oder die Persönlichkeit, die Träger des ethischen Wertes ist, notwendig ein soziales Ich oder eine soziale Persönlichkeit darstellt. Dementsprechend bezeichnen wir auch die Werte und Sinngebilde, die an ihr haften, insofern sie sozial ist, als soziale Werte und soziale Sinngebilde.

Digitized by Google

Mit dieser Bestimmung haben wir wieder etwas prinzipiell Wichtiges insofern gewonnen, als sie uns gestattet, die Einteilung der Wertgebiete zu vervollständigen. Bisher standen auf der einen Seite die sachlichen und kontemplativen Güter wie die theoretischen und die ästhetischen, deren Inhalt von der Form umschlossen ist, und ihnen entsprachen auf der andern Seite die persönlichen und aktiven Güter wie die ethischen, bei denen die Form den Inhalt durchdringt. Jetzt fügen wir hinzu, daß während die persönlichen und aktiven Werte in dem angegebenen Sinn sozial sind, die unpersönlichen und kontemplativen, wenigstens in ihrer Reinheit, einen asozialen Charakter tragen müssen. Das geht schon daraus hervor, daß in dieser Sphäre das Subjekt nicht als Person in Frage steht, also auch der soziale persönliche Zusammenhang der Individuen unwesentlich wird.

Freilich ist dieser Unterschied, da es sich um die Bedeutung von viel gebrauchten und mißbrauchten Schlagworten handelt, vor Mißverständnissen zu schützen. „Sozial" heißt hier nur, daß das ethische Gut, die aktive Persönlichkeit, faktisch stets in irgendeiner Gemeinschaft mit andern Persönlichkeiten lebt und mit Rücksicht auf ihren ethischen Sinn auch begrifflich davon nicht abzulösen ist. Dementsprechend bedeutet „asozial" nichts anderes, als daß für die Wertgebilde der theoretischen und der ästhetischen Güter der soziale Zusammenhang gleichgültig bleibt. Es soll also damit der Kunst und der Wissenschaft soziale Bedeutung nicht abgesprochen, sondern darauf allein hingewiesen werden, daß die theoretischen und die ästhetischen Werte auch ohne Rücksicht auf den sozialen Zusammenhang der Personen betrachtet werden können, ja als Eigenwerte in ihrer Reinheit als asozial angesehen werden müssen.

Besonders ist dann noch darauf zu achten, daß der so verstandene Unterschied mit den schon behandelten Gegensätzen von Person und Sache, Aktivität und Kontemplation, durchdringender und umschließender Form, pluralistischer und monistischer Tendenz notwendig zusammenhängt, ja nur eine neue Seite von ihnen beleuchtet, die wir bisher ignoriert haben, um die verschiedenen Alternativen begrifflich voneinander zu scheiden.

Was ich durch Kontemplation als Sache vor mich hinstelle, und dessen Inhalt ich theoretisch erkennend oder ästhetisch anschauend „monistisch" mit der Form umschließe, das muß dadurch seinem Sinn nach zu einem von mir abgelösten Objekt werden, kann also auch kein Du bleiben, mit dem ich noch sozial verbunden bin. Und umgekehrt: was seiner Bedeutung nach ein Du oder ein anderes Ich ist, mit dem ich in Gemeinschaft lebe, zu dem habe ich notwendig auch irgendein persönliches und aktives Verhältnis. Das umschließe ich mit der Form nicht nur kontemplativ und monistisch als Sache, sondern in das dringe ich wollend und tätig ein. Das respektiere ich „pluralistisch" als Individuum, das ergreife ich, und von dem werde ich ergriffen, denn sonst hätte ich nichts mit ihm „gemein". Das fasse ich bei aller Anerkennung seiner Individualität mit mir in ein „wir" zusammen, und mit dem setze ich mich daher, gerade indem ich es als ein individuelles Du von meiner Individualität unterscheide, zugleich auch in eins. Wie könnte ich sonst von „wir" und „uns" reden? Und zwar gilt das alles, gleichviel ob ich das andere Ich liebe oder hasse, es unterstütze oder bekämpfe. Das Du nähert sich mir, je mehr ich mich in freundlicher oder feindlicher Gesinnung mit ihm abgebe. Es ist mir das Nächste, was es unter allem von mir Verschiedenem geben kann. Es ist „mein Nächster". Es bildet zwar nicht in seinem Sein, wohl aber seiner Bedeutung nach niemals nur ein anderes Ich, sondern zugleich mein anderes Ich,

Digitized by Google

so daß in der sozialen Sphäre von einer Scheidung in Subjekt und Objekt, wie sie auf dem sachlichen, kontemplativen und asozialen Gebiet zu finden ist, nicht einmal mit Rücksicht auf das andere, mir gegenüberstehende Ich gesprochen werden darf, solange dieses für mich ein Du bleibt. Daher muß auch in den Wertgebilden, die an dem sozialen Verhältnis mehrerer Personen zueinander oder an der Gemeinschaft von Ich und Du haften, die Form den Inhalt durchdringen und nicht bloß umschließen.

So läßt sich das Prinzip des Unterschiedes von sozial und asozial erweitern und zu einer allgemeinen Einteilung der Werte benutzen. Am deutlichsten wird das wieder für das ethische Gebiet. Soll die Form, die den Inhalt durchdringt, die Autonomie sein, oder habe ich es mit einem sittlich wollenden Du zu tun, so d a r f ich es niemals nur kontemplativ als Sache vor mich hinstellen, um es in seiner Eigenschaft als soziales Du zu vernichten, sondern ich habe es, selbst wenn ich es bekämpfe, als Person und damit als Glied meines sozialen Kreises aktiv zu wollen. Ich bin verpflichtet, es als Du zu „behandeln", also in Gemeinschaft mit ihm zu bleiben. Falls ein anderes Ich für mich nur Sache oder nur Gegenstand der Kontemplation geworden ist, so daß ich mit ihm nicht einmal mehr durch Feindschaft sozial verbunden bin, kann das allein auf Grund vollkommener ethischer Nichtachtung geschehen, die absolute ethische Sinnlosigkeit oder Indifferenz der eventuell faktisch noch bestehenden Beziehungen herbeiführt.

Doch auch wenn wir vom Ethischen in seiner Besonderheit absehen, bleibt es dabei: durch Kontemplation und sachliche umschließende Form mit „monistischer" Tendenz wird jede soziale Gemeinschaft der Personen zerstört und alles asozial gemacht, während die „pluralistisch" gerichtete, persönlich eindringende Aktivität nur auf dem Boden eines sozialen Verhältnisses der Individuen zueinander möglich ist. So verstehen wir, nachdem der Unterschied des Sozialen und Asozialen hinzugenommen ist, noch besser als früher, warum auf theoretischem und ästhetischem, also sachlichem und kontemplativem Gebiet das Auseinanderfallen von subjektivem Verhalten und objektivem Gut, auf dem persönlichen aktiven Gebiete dagegen ihre Vereinigung herrschend sein muß.

Jetzt liegt ein ganzes Netz von übergeschichtlichen Begriffen vor uns, das zur Systematik der Güter und der an ihnen haftenden Werte ebenso wie zur Systematik der Subjektsakte brauchbar sein wird. Was die G ü t e r anbetrifft, läßt sich nicht nur das geschichtlich bedingte ethische, ästhetische, wissenschaftliche und religiöse Leben in zwei Gruppen bringen, die sich ausschließen, sondern es ist auch nicht denkbar, wie im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung sich jemals Güter mit Werten bilden sollten, die nicht entweder soziale Persönlichkeiten oder asoziale Sachen sind. Ebenso ist der A k t s i n n des Subjektverhaltens nach den angegebenen Prinzipien zeitlos zu gliedern, denn nicht allein das geschichtlich bedingte ethische, religiöse und wissenschaftliche Leben der Subjekte fällt unter die Alternative der durchdringenden Aktivität und der umschließenden Kontemplation, sondern jedes denkbare Subjektverhalten muß entweder Tätigkeit oder Ruhe und dann, wenn sinnvoll, Betrachtung sein. So kommen wir überall aus dem Relativen der Geschichte ins Absolute, d. h. für a l l e geschichtliche Kultur Gültige.

Zugleich hängen die verschiedenen zur Gliederung benutzten Begriffe notwendig zusammen. Von jedem Kulturmenschen können wir sagen, daß er als Persönlichkeit im Verein mit anderen Persönlichkeiten, also in einem sozialen Zusammenhang lebt und in irgendeiner Weise darin tätig ist. Die Begriffe der Persönlichkeit,

Digitized by Google

des Sozialen und der Aktivität sind in jedem denkbaren geschichtlichen Leben miteinander verknüpft. Alle persönliche Tätigkeit bezieht sich, wenn auch vielleicht auf langen Umwegen über Unpersönliches, schließlich auf eine Persönlichkeit. Diese kann freilich eventuell die eigene sein, aber auch dann muß von einem sozialen Moment gesprochen werden, denn jeder Mensch lebt in einem sozialen Zusammenhang und ist daher sozial tätig zu nennen, selbst wenn seine Aktivität einen antisozialen Charakter trägt. Schon bei der vorläufigen Erörterung des sittlichen Wertes haben wir bemerkt, weshalb dem Sozialen im weitesten Sinn des Wortes das Asoziale, nicht das Antisoziale gegenüberzustellen ist. Damit rechtfertigt es sich, daß wir solche Kulturgüter in eine Gruppe zusammenfassen, deren Werte an aktiven, sozialen Persönlichkeiten haften, und deren Inhalt von der Form pluralistisch durchdrungen wird.

Ebenso gehören die anderen Glieder der Alternativen untereinander zusammen. Das kontemplative Verhalten mit umschließender Form und monistisch gerichteter Tendenz kann sich freilich auf alle Erlebnisinhalte beziehen. Trotzdem müssen ihm gegenüber die Gegenstände, auf die es sich richtet, einen anderen Charakter annehmen, als ihn in dem sozialen Leben die aktiven Persönlichkeiten zeigen. Was wir nur kontemplativ betrachten, ist für uns nicht mehr „Persönlichkeit" in dem Sinn, in dem wir selbst es sind, und in dem ein anderer Mensch uns beim Handeln gegenübersteht. Auch die Person wird vielmehr durch die Kontemplation zur Sache und hebt sich damit zugleich aus den sozialen Zusammenhängen heraus, in denen wir uns handelnd mit anderen Persönlichkeiten befinden. Insofern sind alle Güter der Kontemplation als sachlich und als asozial zu bezeichnen, so daß die zweite Hauptgruppe, die wir gewinnen, durch die notwendig zusammengehörigen Begriffe der Kontemplation, der Unpersönlichkeit oder Sachlichkeit und des asozialen Momentes bestimmt ist.

Daß diese Gliederung, auch abgesehen von ihrer Vollständigkeit, für die Philosophie Bedeutung besitzt, bedarf keines besonderen Beweises. Die Einteilung in „theoretische" und „praktische" Philosophie, die hier in der Gestalt des Gegensatzes von Kontemplation und Aktivität auftritt, ist nahezu so alt wie unsere Wissenschaft, und sobald man die Begriffe des Kontemplativen und des Aktiven umfassend genug nimmt, bleibt sie unanfechtbar. Sie hätte nie bestritten werden sollen. Etwas Drittes, das sich dem kontemplativen und dem aktiven Verhalten mit Rücksicht auf seinen Sinn koordinieren ließe und von ihm so verschieden wäre wie diese beiden untereinander, gibt es nicht. Auch hier hat die psychologische Dreiteilung in Vorstellen, Fühlen und Wollen verwirrend gewirkt und ist durch die alte, aber nicht veraltete Zweiteilung zu ersetzen. Ferner hat man sich längst daran gewöhnt, die Gegenstände in Sachen und Personen zu gliedern, und auch das mit Recht, denn ein noch mehr prinzipieller Unterschied läßt sich mit Rücksicht auf Wert und Sinn nicht denken. Dadurch, daß wir einen notwendigen Zusammenhang zwischen diesen beiden Einteilungsprinzipien aufzeigen und noch andere mit ihnen verknüpfen konnten, tritt schließlich noch ein neues Moment von Wichtigkeit hervor, das Beispiele leicht klarmachen.

Die ästhetischen und die theoretischen Werte haften unter den angegebenen Voraussetzungen beide an Sachen und sind daher in eine Gruppe zusammenzufassen, während die ethischen Werte in die andere Gruppe gehören, da sie sich nur an Personen finden oder höchstens von Personen auf Sachen übertragen werden können. Die seit Kant üblich gewordene Koordination der theoretischen, ethischen und

Digitized by Google

ästhetischen Werte ist als Dreiteilung unhaltbar. Der Kunst und der Wissenschaft gegenüber werden wir uns stets kontemplativ, den Personen gegenüber jedoch, jedenfalls soweit sie ethisch sind oder sonst als Träger persönlicher Werte in Frage kommen, stets in irgendeiner Weise aktiv verhalten. Diese Zusammenfassung der logischen und der ästhetischen Werte und ihre Trennung von den ethischen, denen gegenüber sie etwas Gemeinsames haben, führt uns nicht allein über die bloße Nebeneinanderstellung, wie sie vielfach üblich ist, hinaus zu einer übergeschichtlichen, für alle Zeiten gültigen Anordnung, sondern sie muß auch für die Deutung des einheitlichen Lebenssinnes wichtig werden. Das wird sich später, wenn wir die verschiedenen Arten der Kontemplation untereinander ordnen können, noch deutlicher zeigen. Zunächst haben wir es nur mit den Alternativen zu tun, die eine vollständige Einteilung aller Güter und Werte in zwei wesentlich voneinander verschiedene Hauptgruppen gestatten sollen.

Ob noch weitere Alternativen von grundlegender Bedeutung im Zusammenhang mit den aufgezeigten entstehen, fragen wir nicht. Alle wesentlichen Bestandteile unseres umfassenden Weltallbegriffs: Subjekt und Objekt, reales Sein und irreales Gelten, Form und Inhalt, sind jetzt mit den Einteilungsprinzipien für die Wertsystematik in Verbindung gebracht, und das genügt für unsere Zwecke. Wir erhalten im Zusammenhang mit den allgemeinsten Grundbegriffen der Philosophie zwei Hauptgruppen von Gütern und den daran haftenden Werten, denen zwei Hauptgruppen des Subjektverhaltens und der Beziehungen von Form und Inhalt entsprechen. Auf der einen Seite stehen die asozialen Sachen, denen gegenüber das Subjekt eine monistische Tendenz der Kontemplation zeigt, indem es die Inhalte mit Formen umschließt. Auf der andern Seite finden wir die sozialen Personen, die pluralistisch sinnvoll handeln, indem sie ihre Aktivität mit Formen durchdringen. In dies Schema muß alles eingehen, was für die Philosophie der Werte des Kulturlebens zum Problem wird.

Selbstverständlich bleibt das Schema noch leer, und erst seine Anwendung auf bestimmte inhaltliche Kulturprobleme kann seine Fruchtbarkeit im einzelnen zeigen. Trotzdem darf man nicht glauben, daß deshalb für die Wertphilosophie damit noch nichts geleistet sei, denn einmal stehen die Gegensätze der Sachen und der Personen, des asozialen und des sozialen Kulturlebens, des kontemplativen, monistisch gerichteten und des tätigen, pluralistisch gerichteten Subjektsverhaltens mit ihren umschließenden und ihren durchdringenden Formen doch schon erheblich über der letzten Leerheit der allgemeinsten Begriffe von Objekt und Subjekt, realem Sein und irrealem Gelten, Form und Inhalt überhaupt, und außerdem läßt sich eine Leerheit der Schemata bei einem streng systematischen Vorgehen anfangs nie vermeiden. In der philosophischen Wissenschaft vom Weltganzen führt der Weg notwendig vom Allgemeinen und formal Leeren allmählich zum Besonderen und inhaltlich Erfüllten hin. Entscheidend für den theoretischen Wert der Schemata ist einerseits, ob sie aus den letzten Prinzipien der Weltallwissenschaft systematisch begründet sind, und andererseits, ob ihre Anwendung auf die Mannigfaltigkeit des Lebensinhaltes sich als fruchtbar erweist. Den ersten Punkt glauben wir genügend erörtert zu haben. Daß auch das Zweite zutrifft, kann nur die Ausführung einer ins Einzelne gehenden Lehre von den Werten und Gütern des menschlichen Lebens zeigen, und darüber sind in der allgemeinen Grundlegung der Philosophie lediglich Andeutungen möglich, die später ihren Abschluß bilden sollen.

Digitized by Google

V.

Das Prinzip der Voll-Endung.

Vorher ist der formale Wertschematismus in der bereits angegebenen Richtung weiter auszugestalten. Die Alternativen, die wir aufgezeigt haben, erschöpfen die Prinzipien der Wertsystematik noch nicht, und das ist gut, denn sie würden für sich allein zur Lösung der Aufgabe, die wir uns stellen, nicht genügen. Ja, die Hauptsache fehlt noch. Durch die Alternativen wird nämlich zwar eine vollständige Einteilung der Werte möglich, aber sie sagt uns nichts über die Stufenfolge im Sinne einer Wert-Rangordnung. Auch innerhalb der zwei Hauptgruppen sind die Werte so zu gliedern, daß sich eine theoretische Einsicht in die Verhältnisse ergibt, in denen die verschiedenen Arten der Geltung zueinander stehen. Zunächst haben wir daher zu fragen, wie diese Rangordnung zu gewinnen ist, und was sie als Produkt einer theoretischen Ueberlegung für die Behandlung aller, also auch der atheoretischen Geltungen zu leisten vermag. Die Frage muß offenbar für den Aufbau des ganzen Systems der Wertphilosophie von entscheidender Wichtigkeit sein.

Die weit verbreitete Meinung, nach welcher die Philosophie als Wissenschaft in den Fragen der Werte und des Geltens überhaupt nichts sagen könne, weil sie damit das Gebiet der Theorie verlassen würde, braucht nicht mehr zurückgewiesen zu werden. Wir wissen, daß das Gebiet des Theoretischen selbst ein Wertgebiet ist, und daß der theoretische Mensch in keiner Weise seine Kompetenzen überschreitet, wenn er die theoretischen Werte wertet. Ja, wir haben gesehen, warum die theoretische Philosophie nach Aufteilung des realen Seins an die Spezialdisziplinen nur noch theoretische Wert- und Geltungsprobleme übrig behält und allein durch ihre Behandlung universal wird. Andererseits steht freilich ebenso fest, daß lediglich Geltung von theoretischen Werten sich wissenschaftlich begründen läßt, weil jeder theoretische Beweis für ein atheoretisch Geltendes das Atheoretische in ein Theoretisches verwandeln würde. Darin steckt also unser Problem: wie ist trotzdem eine theoretische Lehre von der Geltung des Atheoretischen möglich?

Wir müssen dabei vom theoretischen Wert ausgehen und versuchen, ob wir zunächst auf seinem Gebiet ein Prinzip finden, das sich dann verallgemeinern oder erweitern und schließlich auch auf die atheoretischen Gebiete anwenden läßt. Für die Lösung dieser Aufgabe ist bereits manche Vorarbeit getan. Zumal über den letzten theoretischen Wertmaßstab werden wir nach der Klarlegung des umfassendsten Weltallbegriffs nicht mehr im Zweifel sein. Wir konnten zeigen, wie jede Philosophie, die ihre Aufgaben nicht willkürlich begrenzt, Philosophie der Voll-Endung wird. Auch jetzt knüpfen wir an den Begriff der Voll-Endung an. Er hat sich nicht allein als ein Wertbegriff überhaupt, sondern im Zusammenhang mit den Ausführungen über die Wirklichkeitstotalität zugleich als der Begriff des höchsten theoretischen Wertes ergeben. Das Wirklichkeitsganze als Gegenstand der Erkenntnis bedeutet mehr als bloße Wirklichkeit. Es war als Wert oder „Idee" im Sinne Kants zu verstehen, und ebenso fiel der Begriff der Philosophie als Weltanschauungslehre mit dem einer Theorie des voll-endlichen Lebens zusammen. Soll es überhaupt einen Begriff geben, der über die Rangordnung der geltenden Werte theoretisch entscheidet, so muß es der Wertbegriff der Voll-Endung sein. Nur darauf kommt es an, das ihm zugrunde liegende Wertprinzip so allgemein zu fassen,

Digitized by Google

daß seine Anwendung auf alle, also auch auf die atheoretischen Werte möglich wird. Damit findet dann die allgemeine Grundlegung der Philosophie der Vollendung ihren Abschluß.

Doch bedarf es dazu noch mancher Ueberlegung, denn mit dem Begriff der Vollendung als dem des höchsten formalen Wertes ist für sich allein wenig erreicht. Wir wollen alle Werte so ordnen, daß ein System von ihnen entsteht, auf Grund dessen eine Deutung des Lebenssinnes möglich wird. Es kommt also überall auf die Geltung der unwirklichen Werte an. Güter und Wertungen waren bloß Material, an dem wir sie finden konnten. Daher scheint es, als dürfe jetzt von diesen Realitäten nicht mehr die Rede sein. Trotzdem ist es nicht möglich, die Werte zu ordnen, solange wir sie nur als irreale, geltende Werte betrachten. Dann stehen sie unverbunden nebeneinander, und zwar um so mehr, je besser sie in ihrer Eigenart zum Bewußtsein gebracht und gewürdigt sind. Jeder von ihnen gilt dann in seiner Besonderheit, und seine Beziehung auf die andern wird unmöglich. Wir müssen daher doch wieder auf die Verknüpfung der Werte mit der Wirklichkeit, also auf die Güter und Wertungen achten, um zur Rangordnung der Werte zu kommen. Die Güter aber, an denen wir die Werte in ihrer Eigenart finden konnten, führen uns bei der Lösung dieser Aufgabe nicht weiter. Auch sie stehen als Güter, d. h. mit Rücksicht auf die an ihnen haftenden Werte, unverbunden nebeneinander, und zwar wieder um so mehr, je besser jedes Gut in seiner Eigenart als Gut verstanden ist. So bleibt nur noch der Akt der Wertung übrig, und eine Verbindung zwischen den verschiedenen Werten stellt sich gerade mit Rücksicht auf ihre Geltung in der Tat her, sobald wir sie in ihrer Verschiedenheit alle auf ein Subjekt beziehen, das sie wertet oder zu ihnen Stellung nimmt. Das haben wir jetzt zu verstehen.

In der Kulturwelt handelt es sich dabei um das Subjekt, das die Güter um der Werte willen pflegt, die an ihnen haften. Für dies Subjekt allein kann es eine Rangordnung der Güter mit Rücksicht auf ihre Werte geben. Ja, wir dürfen sagen: nur eine für das wertende Subjekt bestehende Wertordnung taugt zur Grundlage einer einheitlichen Deutung des Lebenssinnes. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Das wertende Subjekt verwirklicht, indem es wertet, die Werte in Gütern, und für die „lebendige" Wertverwirklichung ist daher das Prinzip zu finden, mit Hilfe dessen sich eine Rangordnung der Werte ergibt.

Andererseits jedoch betrachten wir das wertende Subjekt dabei wieder nicht als psychisches, d. h. objektiviertes Ich. Das würde uns dem Ziel, das wir erstreben, nicht einen Schritt näher bringen. Wir gehen vielmehr vom Begriff des frei wertenden Aktes aus, der aus den angegebenen Gründen niemals zu objektivieren ist. Solange wir an der begrifflichen Scheidung von Wertung und Wert festhalten und nicht meinen, es löse sich die Geltung des Wertes in das psychische Stellungnehmen zu ihm auf, können aus diesem Ausgangspunkt keine Uebelstände erwachsen. Wir bleiben in der Vorderwelt, und unsere Betrachtung ist konsequent prophysisch. Wir fragen mit anderen Worten auch jetzt wieder allein nach dem Aktsinn, der den Wertungen mit Rücksicht auf die Werte innewohnt, nicht nach ihrem wertindifferenten psychischen Sein. Da der Sinn des Aktes in seiner Verschiedenheit allein durch die Verschiedenheit der Werte bestimmt wird, muß das Prinzip der Rangordnung und Stufenbildung, das an dem Verhalten des Subjekts zutage tritt, auch für die Stufen der Güter und Werte selbst maßgebend sein, soweit diese überhaupt in eine Rangordnung zu bringen sind.

Digitized by Google

Doch sogar das bringt unser Prinzip noch nicht vollständig zum Ausdruck. Vor allem haben wir darauf zu achten, daß unsere Begriffe von allen geschichtlichen Besonderheiten frei bleiben, um auf alle denkbaren historischen Erfüllungen bezogen werden zu können. Wir müssen also von allen inhaltlichen Verschiedenheiten auch des Sinnes der Wertungen absehen. Deshalb reflektieren wir zuerst auf das allgemeine Wesen des wertenden Verhaltens, das Güter schafft, und suchen seinen immanenten Sinn in allgemeingültiger Weise als den Sinn alles Wertens und Güterschaffens überhaupt zu bestimmen. Dann erst fragen wir, ob und inwiefern die verschiedenen Werte, die an den geschichtlich vorfindbaren Gütern haften, in ihrer Eigenart zu diesem wertenden Verhalten eine verschiedene Stellung einnehmen, d. h. es in verschiedener Weise inhaltlich erfüllen, und inwiefern sie sich mit Rücksicht auf diese inhaltliche Erfüllung ordnen lassen.

Die Rangordnung der Werte, die sich daraus ergibt, ist dann für jedes beliebige wertende Subjekt, das Güter realisiert, maßgebend und kann deshalb als übergeschichtliche Ordnung der Werte selbst gelten. Der Sinn unserer Erörterung läßt sich auch so zum Ausdruck bringen. Wir suchen das Wertprinzip der Voll-Endung, das wir früher gewonnen haben, mit dem Wesen des wertenden Subjektverhaltens überhaupt in Verbindung zu bringen, um dadurch die Werte in ihrer Ordnung für das wertende Subjekt als geltende Werte zu verstehen. Vom Subjekt bleibt dabei lediglich die überindividuelle Form des Aktsinns wichtig [1]). Doch darf diese, um für die Wertprobleme in Betracht zu kommen, nicht nur verbindende Funktion des reinen Und sein, sondern ist als Sinn des wertenden Beziehens zu verstehen. Wie haben wir den Sinn der Wertung zu bestimmen, wenn wir sie als Ausdruck des prophysischen Subjektaktes begreifen wollen?

Jedes denkbare Subjekt, das wertet und dadurch Werte in Gütern verwirklicht, indem es sie anerkennt, setzt sich ein Ziel, das der Akt der Wertung zu erreichen strebt, und das Streben danach kann ihm nur dann als sinnvoll erscheinen, wenn es sein Ziel entweder wirklich erreicht oder sich der Erreichung wenigstens annähert. Das gilt nicht allein für alle Kultur, sondern darüber hinaus für alles sinnvolle Leben, solange „Leben" ein Stellungnehmen zu Werten ist. Es steckt darin also wieder ein Prinzip jedes Lebens und jeder Lebensphilosophie, das übergeschichtliche Bedeutung besitzt. Wir können das auch so formulieren: jedes wertende Subjekt richtet sich, insofern es nach Wertverwirklichung in Gütern strebt, auf ein Ende dieses Strebens, und seine Tendenz besteht darin, das Streben, soweit es auf ein bestimmtes Ende gerichtet ist, überflüssig zu machen. In jedem sinnvoll wertenden und Güter realisierenden Subjektsverhalten steckt m. a. W. die Tendenz zur Erfüllung in einer bestimmten Richtung, und damit zugleich die Tendenz, das Streben in dieser Richtung aufzuheben, so daß es nicht mehr nötig ist. Das klingt vielleicht zuerst paradox, und doch ist es nur selbstverständlich. Haben wir das Ende erreicht, so ist es auch mit dem Streben „zu Ende".

Zugleich aber wird das Ende des Wertens und des Strebens nach Wertverwirklichung in Gütern nur dann erreicht scheinen, wenn es ein volles Ende genannt werden kann, d. h. wenn in dem erreichten Zustand keine Lücke bleibt, die zu neuem Streben in derselben Richtung führt. Insofern beherrscht das volle Ende alles Werten und Streben nach Wertverwirklichung in Gütern, und erst mit ihm kommt das Werten zu Ende. Deshalb können wir die Tendenz, die alles wertende, sinnvolle, auf Wertverwirklichung gerichtete Verhalten hat, als Tendenz zur Voll-Endung

1) Vgl. oben Kapitel V, S. 262.

Digitized by Google

bezeichnen. In dem so verstandenen Begriff der Voll-Endungstendenz haben wir den allgemeinsten Begriff des immanenten Aktsinnes jeder Wertung. Er ist gedeutet vom allgemeinsten Wert her, der an jedem erstrebten und erreichten Gut haften muß. Das Wort Voll-Endung ist dabei wie früher in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen, an die wir nicht immer denken, und die wir daher wieder durch die Schreibweise ausdrücklich hervorheben.

Selbstverständlich ist es derselbe Begriff, den wir zuerst bei der Bestimmung der Philosophie als Voll-Endungs-Lehre im allgemeinen und dann bei der Bestimmung der Wirklichkeitstotalität im besonderen entwickelten, als wir zeigen konnten, wie das voll-endliche Ganze auch der Realität für die Erkenntnis immer Aufgabe bleibt, d. h. nur als zu verwirklichender theoretischer Wert, nicht als wirkliches theoretisches All gedacht werden kann. Wir haben jetzt diesen Totalitätsbegriff noch einmal in seiner Allgemeinheit im Zusammenhang mit dem Wesen des wertenden Subjekts bestimmt und zur Deutung seines Aktsinnes benutzt, um so die Tendenz der Wertverwirklichung zum Ausdruck zu bringen, die notwendig mit dem Sinn jedes wertenden Verhaltens verknüpft ist, und deren verschiedene Erfüllung durch die verschiedenen Güter daher die Rangordnung der an ihnen haftenden Werte für jedes wertende Subjekt in allgemeingültiger, objektiver Weise bestimmen muß. Auch die Voll-Endungstendenz kann wieder zu den formalen Faktoren der Wertphilosophie gerechnet werden, die mehr als geschichtliche Bedeutung besitzen.

Aus ihr allein aber ergibt sich, gerade weil sie zu jeder denkbaren Wertverwirklichung gehört, noch immer nichts, was für die Aufstellung verschiedener formaler Wertstufen brauchbar wäre, die von den verschiedenen inhaltlich bestimmten Werten in verschiedener Weise erfüllt werden könnten. Wir bringen sie daher noch in anderer Weise mit den Gütern in Verbindung, auf deren Realisierung sie gerichtet ist, und wir teilen zu diesem Zweck die Güter nach Begriffen ein, welche wir als Einteilungsprinzipien schon kennen, und welche wie die Voll-Endungstendenz selbst ebenfalls eine übergeschichtliche Bedeutung besitzen.

Zu jeder Wertung und jeder durch sie vollzogenen Wertverwirklichung gehört ein Inhalt, an den durch das Subjekt eine Form herangebracht wird, oder der als wertvoll gestaltet wird, und ihn, der immer ein Erlebnisinhalt ist, denken wir als Objekt stets als Ganzes, das aus Teilen besteht. Das Gut, das verwirklicht werden soll, muß also entweder ein Ganzes oder ein Teil sein, so daß hier wieder eine Vollständigkeit der Gliederung durch eine Alternative gewährleistet ist. Nehmen wir an, das Ganze sei unübersehbar mannigfaltig in der Weise, daß es beliebig oder un-endlich viele Teile hat wie das Wirklichkeitsganze, und bringen wir dann den Gegensatz des un-endlichen Ganzen und seiner endlichen Teile in Zusammenhang mit der wertenden Voll-Endungs-Tendenz, so ergeben sich mehrere Arten der Wertverwirklichung in Gütern, an denen mehrere mit Rücksicht auf die Voll-Endungs-Tendenz prinzipiell verschiedene und zugleich geordnete Wertformen haften, die von inhaltlich verschiedenen Werten in verschiedener Weise erfüllt werden können. Auch ihre Zahl muß begrenzt sein, so daß eine nach ihnen vollzogene Einteilung wieder vollständig ist und übergeschichtliche Bedeutung besitzt. Das läßt sich leicht zeigen.

Richtet die Voll-Endungs-Tendenz sich auf das unerschöpfliche Ganze des Materials oder der Erlebnisinhalte, wie z. B. bei der Erkenntnis des Wirklichkeitsganzen, das jetzt jedoch nur ein Beispiel für das allgemeine Prinzip darstellt, schwebt

Digitized by Google

also die Totalität als das zu formende Gut vor, dann kann ein reales, empirisches, d. h. endliches Subjekt, für das die Werte gelten, mit der Formung des Materials nicht zu einem vollen Ende kommen. Die Ziele, die erreicht werden, sind unter dieser Voraussetzung nur Annäherungen an das Ende oder Stufen in einem Entwicklungsgang. Mehr als das läßt sich nie erreichen, und an den Entwicklungsstufen haftet daher in diesem Fall schon der denkbar höchste Wert, den ein reales Gut dieser Art tragen kann. Wir erhalten so ein Gebiet von Gütern, das wir als das der un-endlichen Totalität bezeichnen wollen, wobei aber Unendlichkeit nur negativ als Unfertigkeit oder Endlosigkeit zu nehmen ist, also in der früher angegebenen Weise im Gegensatz zur Voll-Endlichkeit steht. Wir kommen hier nur zur werdenden, nie zur fertigen Totalität. Ein Kulturgut, das in diesen Zusammenhang gehört, ist die Wissenschaft vom Wirklichkeitsganzen. Sie richtet sich auf alle realen Erlebnisinhalte und erreicht dabei niemals ein Ende. Doch bildet sie jetzt nur ein geschichtliches Beispiel für diese ohne Rücksicht auf das historische Kulturleben abgeleitete und insofern übergeschichtliche Stufe.

Ferner kann sich die Voll-Endungs-Tendenz auf einen endlichen Teil des unerschöpflichen Materials beschränken, um ihn allein zu formen. Dann liegt dem Erreichen des vollen Endes auch durch das endliche Subjekt prinzipiell nichts im Wege, und damit kommen wir zu einem neuen Gebiet von Gütern, an denen Werte von anderer Art haften. Wir können es als das der voll-endlichen Partikularität charakterisieren. Es steht in jeder Hinsicht in einem hetero thetischen Verhältnis zu dem ersten Gebiet der un-endlichen Totalität. Das volle Ende ist hier erreicht. Das bedeutet einen Vorzug der neuen Stufe gegenüber der ersten. Aber zugleich bleibt die Voll-Endung notwendig auf einen Teil beschränkt. Als Beispiel für dieses Gebiet der Güter können im Kulturleben die Kunstwerke gelten. Doch bilden auch sie jetzt wieder nur ein geschichtliches Beispiel für einen übergeschichtlichen Begriff, und es sind neben ihnen noch andere Güter derselben formal bestimmten Stufe denkbar.

Drittens ist noch ein Gebiet wenigstens möglich, wenn es auch vielleicht mit Rücksicht auf seine Realisierung völlig problematisch erscheint, ja von einem endlichen wertenden Subjekt mit Sicherheit nicht realisiert werden kann. Es stellt die Synthese der beiden ersten, im Verhältnis von Thesis und Heterothesis zueinander stehenden Gebiete dar. Die Voll-Endung wird für das Ganze als vollzogen gedacht. In ihm wäre aller Inhalt geformt und damit alles Streben nach Wertverwirklichung zu Ende. So entstehen Begriffe von neuen Werten. Wir wollen ihr Gebiet, um ebenso wie früher beim Wirklichkeitsganzen die positive Unendlichkeit von der negativen zu trennen, als das der voll-endlichen Totalität bezeichnen. In ihm haben wir das letzte Ziel, das ein Streben nach Wertverwirklichung sich zu setzen vermag, und die Werte, die an den Gütern haften, falls wir diese realisiert denken, müssen als die höchsten Werte überhaupt gelten. Suchen wir auch hier sogleich nach einem besonderen Fall, dann kommen wir in das Gebiet der Religion, die aber jetzt ebenso wie die Wissenschaft und die Kunst nur ein geschichtliches Beispiel für einen übergeschichtlichen Begriff bildet, und neben der eventuell noch andere Güter der vollendlichen Totalität Platz finden.

Damit ist die Zahl der Gebiete von Gütern erschöpft, die bei dieser Einteilung unter dem Gesichtspunkt einer Rangordnung der Werte wichtig sind. Es bleibt zwar noch eine vierte Kombination, die der un-endlichen oder unvollendeten Partikularität übrig, aber die Güter, die zu ihr gehören, haben in diesem Zusammen-

Digitized by Google

hang keine Bedeutung. Ihren Werten fehlt die Art der Geltung, die sich aus der Voll-Endungs-Tendenz als notwendig verstehen läßt. Hier gibt es weder das Erreichen eines vollen Endes, noch die Annäherung daran, mit der das endliche Subjekt beim Streben nach der voll-endlichen Totalität sich begnügen muß. Die Werte, die im Gebiet der un-endlichen, unfertigen Partikularität sich eventuell zeigen, sind daher immer zufällig. Die Partikularität brauchte nicht unfertig zu bleiben wie die un-endliche Totalität. Ihre Unfertigkeit erscheint daher vom Gesichtspunkt der Voll-Endungs-Tendenz als absoluter Mangel, über den das wertende Subjekt hinausstreben wird. Deshalb hat es für die Wertrangordnung bei den drei Stufen der un-endlichen Totalität, der voll-endlichen Partikularität und der voll-endlichen Totalität sein Bewenden.

Denken wir ferner daran, daß jedes reale Streben nach Wertverwirklichung und Voll-Endung in der Zeit verläuft, so können wir die drei Gebiete noch in anderer Weise erschöpfend charakterisieren. Da die Güter der un-endlichen Totalität Stufen in einem Fortschrittsprozeß sind, dessen letztes Ziel niemals zu erreichen ist, bleibt ihre Voll-Endungsbedeutung stets auf die Zukunft angewiesen, d. h. ihr Wert beruht gerade darauf, daß sie Vorstufen für etwas sind, das später sein wird. Sie mögen daher auch Zukunftsgüter heißen. Dem Subjektakt, der sie wertet, verleihen sie Zukunftssinn, und auch die Werte selbst, die an ihnen haften, können wir Zukunftswerte nennen. Im Gegensatz dazu kommt es in der Sphäre der Partikularität zur Voll-Endung schon in der Gegenwart. Die Güter heben sich gewissermaßen wie Inseln aus dem Entwicklungsstrom heraus, um in ihrem momentanen, zeitlichen Sein zu ruhen. Sie erfüllen den Augenblick, ohne von ihm fort auf anderes hinzuweisen, wofür sie da sind. Sie mögen daher Gegenwartsgüter genannt werden, und dementsprechend erhalten die Akte, die zu ihnen Stellung nehmen, Gegenwartssinn, der von Gegenwartswerten her zu deuten ist. Schließlich hat auch die dritte Sphäre ein bestimmtes Verhältnis zur Zeit. Doch liegen ihre Güter, da das Material un-endlich ist, also von einem endlichen Subjekt in keiner Weise ganz geformt werden kann, weder in der Zukunft noch in der Gegenwart. Sie sind nur als zeitlos zu denken, falls wir ihre Realität überhaupt voraussetzen wollen. Wir nennen sie Ewigkeitsgüter, ohne damit jedoch etwas über ihre reale Existenz zu sagen. Sie bleiben so problematisch wie die Wirklichkeitstotalität, sobald wir diese nicht allein wirklich, sondern auch voll-endlich denken. Dagegen ist der Begriff des Ewigkeitswertes als eines irrealen Geltenden einwandsfrei, ja notwendig, und ebenso der Begriff des Ewigkeitssinnes, der den wertenden Subjektakten innewohnt. Der Sinn, der von diesen Werten her gedeutet wird, muß selbst Ewigkeitscharakter erhalten.

Im Anschluß hieran ergibt sich endlich sogleich noch eine Einteilung, die ebenfalls philosophische Bedeutung hat. Die Güter des zeitlichen, irdischen, sinnlichen oder immanenten Lebens werden stets entweder Zukunftsgüter oder Gegenwartsgüter sein, und lassen sich insofern wieder auf Grund einer Alternative vollständig einteilen. Die Ewigkeitsgüter dagegen sind, falls wir sie als real annehmen wollen, ins Uebersinnliche oder Transzendente zu verweisen, und alles, was weder Gegenwarts- noch Zukunftsgut ist, muß übersinnliches Ewigkeitsgut sein. Auch mit Rücksicht auf diese Gesichtspunkte ist also die Einteilung vollständig und übergeschichtlich. Alle Güter sind entweder Güter des immanenten Lebens oder gehören ins Transzendente, Metaphysische, und die zeitlichen Güter liegen entweder in der Zukunft oder in der Gegenwart, denn, um auch das noch ausdrücklich zu

Digitized by Google

sagen: die Vergangenheit spielt mit Rücksicht auf die Voll-Endungs-Tendenz keine Rolle als Schauplatz einer Wertverwirklichung. Sie ist in dieser Hinsicht so bedeutungslos wie die un-endliche, unfertige Partikularität, ja noch bedeutungsloser. Der Weg führt von der Gegenwart aus nicht einmal über sie hinweg, während der unvollendete Teil eventuell als Vorstadium wichtig wird. Demnach haben wir in den drei Stufen der Zukunfts-, Gegenwarts- und Ewigkeitswerte wieder ein übergeschichtliches Prinzip der Einteilung, wie ein offenes System der Werte es braucht.

Selbstverständlich sagen die Begriffe dieser Gliederung des Geltenden für die inhaltliche Deutung unseres Lebenssinnes noch nichts. Aber sie sollen leer oder formal sein, um ebenso wie die früher betrachteten Alternativen über jeden geschichtlich bedingten Inhalt hinauszuragen. Darauf allein kommt es an, daß sie uns die Möglichkeit geben, mit ihnen nicht nur wie mit den Alternativen von Sache und Person, Kontemplation und Aktivität, asozial und sozial eine vollständige Uebersicht, sondern auch eine Rangordnung der Werte zustande zu bringen. Das ist erreicht, und es wird gut sein, daß wir noch ausdrücklich darauf reflektieren, inwiefern wir jetzt von einer Einsicht in die Stufenfolge der Werte reden dürfen.

Vor allem ist hervorzuheben, daß der Versuch einer Konstruktion von Wertstufen, obwohl wir dabei von jedem besonderen Wert abgesehen haben, seinem Wesen nach trotzdem theoretisch ist und daher nicht etwa den Gedanken widerspricht, mit denen wir früher auf die Unbeweisbarkeit der Geltung atheoretischer Werte hinwiesen. Allerdings können unter die theoretisch konstruierten Wertstufen auch atheoretische Werte fallen, und sie kommen dadurch in ein bestimmtes Rangverhältnis zueinander. Aber an der Unbeweisbarkeit ihrer Geltung ändert ihre so entstehende Ordnung nichts. Da das Ordnungsprinzip theoretisch ist, muß das Rangverhältnis der Wertstufen selbst ebenfalls theoretisch bleiben. Die Konstruktion hat lediglich den Zweck, aus dem allgemeinen Voll-Endungs-Prinzip alle Werte, also auch die atheoretischen, in ihrer Wert- und Geltungseigenart theoretisch zu verstehen. Eine andere Aufgabe können wir uns in der Wissenschaft nicht stellen. Das theoretische Wertverständnis vermag für die atheoretischen Werte nur ein Schema zu entwerfen, das atheoretisch angesehen leer ist und daher erst nachträglich von atheoretischen Werten inhaltlich erfüllt werden muß. Das ist die eine Seite der Sache.

Trotzdem ist die auf theoretischen Ueberlegungen beruhende Stufenfolge der Geltung von Bedeutung auch für die Rangordnung der atheoretischen, also der ethischen, ästhetischen, religiösen Werte. Hat sich nämlich durch Einsetzen von atheoretischen Inhalten in das theoretische Schema die inhaltlich atheoretische Erfüllung der Wertstufen vollzogen, wovon bald zu reden sein wird, dann muß von dem theoretischen Schema aus Licht auf die Rangordnung auch der atheoretischen Werte selbst fallen, soweit sie in das theoretische Schema hineinpassen. Die atheoretischen Geltungen sind dann theoretisch begriffen als atheoretische Erfüllungen von theoretisch festgestellten Wertstufen, und als Philosophen, die über den Sinn des Lebens theoretisch nachdenken, d. h. als theoretische Menschen, sehen wir dann ein: erfüllt ein atheoretischer Wert diese oder jene Stufe des theoretischen Wertschemas, dann kommt ihm im Zusammenhang des Wertsystems auch die Art der Geltung zu, deren Besonderheit sich aus dem allgemeinen Wesen des wertenden Subjektverhaltens, also für jedes wertende und Voll-Endung anstrebende Subjekt theoretisch als notwendig verstehen läßt.

Digitized by Google

Damit über die Grundlage dieser Notwendigkeit objektiver Wertgeltungen atheoretischer Art kein Zweifel besteht, bringen wir unseren Gedankengang noch in folgender Weise zum Ausdruck. Wir setzen einerseits wertende Subjekte voraus, die nach Verwirklichung der Werte in Gütern streben und dabei von der Voll-Endungstendenz geleitet sind. Andererseits nehmen wir an, daß diese Subjekte auch theoretische K l a r h e i t über die Eigenart ihrer Wertgeltungen wollen. Dann können wir sagen: wer beim Werten Voll-Endung will und außerdem theoretisch eingesehen hat, daß ein bestimmter, atheoretischer Wert in seiner Eigenart eine bestimmte formale Stufe des theoretisch abgeleiteten Wertsystems erfüllt, der muß ihm theoretisch zugleich die atheoretische Geltung zugestehen, die sich aus der Stellung der erfüllten Wertstufe im Zusammenhang des Systems theoretisch als notwendig ergibt. O b der atheoretische Wert in Wahrheit die theoretisch abgeleitete Wertstufe erfüllt, bleibt für jeden, der den Wert in seiner Eigenart nicht atheoretisch erfaßt hat, unbeweisbar, und vollends ist es unmöglich, die atheoretische Eigenart der Werte aus der theoretisch konstruierten Wertstufe abzuleiten. Aber w e n n ein Wert, dessen atheoretische Eigenart wir erfaßt und uns mit Hilfe des Wertschemas theoretisch zum Bewußtsein gebracht haben, die Wertstufe erfüllt, dann hat es keinen Sinn mehr, seine atheoretische Geltung als Geltung dieser Wertstufe theoretisch in Zweifel zu ziehen. Dann wird vielmehr die Philosophie als Werttheorie den Anspruch, der auf objektive Geltung des atheoretischen Wertes erhoben wird, auch theoretisch anerkennen, ohne damit irgendwie das theoretische Gebiet zu verlassen, d. h. atheoretisch zu werten.

Selbstverständlich braucht ein n u r atheoretisch wertender Mensch sich auf eine theoretische Betrachtung der atheoretischen Werte und den Versuch ihrer theoretischen Ordnung nicht einzulassen. Es kann ihm völlig gleichgültig sein, was theoretisch von den Werten, die er wertet, sich aussagen läßt. Ja es sollte ihn nicht berühren, solange er an Geltungsproblemen kein theoretisches Interesse hat. Die Theorie der Werte, die nach der theoretischen Ordnung des atheoretisch Geltenden fragt, vermag das atheoretische Wertbewußtsein nicht anzutasten, d. h. sie kann es weder stützen noch beeinträchtigen. Deshalb beruht jede Bekämpfung der Philosophie von atheoretischer Seite auf einem Mißverständnis, oder sie entspringt einem Gefühl von Unsicherheit, aus dem heraus der ethische oder künstlerische oder religiöse Mensch für die Geltung seiner Werte f ü r c h t e t, sobald sie theoretisch behandelt werden. Er will sich eventuell nicht eingestehen, daß er für sie eine Stütze sucht und sich dann zugleich davor scheut, die theoretische Unbeweisbarkeit ihrer Geltung aufgedeckt zu finden. Solange das Wertbewußtsein in keiner Weise von des Gedankens Blässe angekränkelt ist, braucht es vor keiner Werttheorie zurückzuschrecken. Strebt dagegen jemand mit vollem Bewußtsein nach theoretischer Klarheit auch über die atheoretischen Güter des Lebens, dann wird der Umstand, daß ein atheoretischer Wert eine aus dem allgemeinen Voll-Endungsprinzip, also aus dem Wesen des wertenden Verhaltens überhaupt, theoretisch abgeleitete formale Wertstufe inhaltlich erfüllt, ihm auch über das theoretische Wesen dieser atheoretischen Geltung theoretische Klarheit verschaffen, und als theoretischer Mensch muß er nun auf Grund dieser theoretischen Einsicht die inhaltlich erfüllte Rangordnung der atheoretischen Werte in ihrer atheoretischen Geltung theoretisch ebenfalls anerkennen.

Wie das gemeint ist, kann besonders deutlich werden, wenn wir auf den Unterschied der drei als theoretisch notwendig abgeleiteten Stufen von der vierten, zu-

Digitized by Google

fälligen achten. Die drei ersten erscheinen als notwendig, wo bewußtes Streben nach Vollendung besteht. Das folgt aus dem Sinn des wertenden Verhaltens überhaupt, das Werte in Gütern verwirklicht. Die vierte Stufe dagegen erweist sich unter diesem Gesichtspunkt als zufällig. Das ist eine rein theoretische Einsicht, und sie trifft als solche das Wesen der atheoretischen Werte noch nicht. Aus den theoretisch konstruierten Stufen wäre deren inhaltliche atheoretische Eigenart nie zu gewinnen. Diese enthält der theoretisch abgeleiteten Wertstufe gegenüber ein nur zu „erlebendes", werttheoretisch unbegreifliches Mehr, ebenso wie blau, rot und gelb mehr sind als Farbe im allgemeinen. Sieht man dagegen ein, daß ein atheoretischer Wert mit seiner inhaltlich unableitbaren Eigenart entweder unter eine der drei ersten, notwendigen Stufen, oder unter die letzte, zufällige Stufe fällt, dann muß auch einleuchten, welche Art von atheoretischer Geltung er unter theoretischen Gesichtspunkten besitzt, d. h. ob er ein notwendiger oder ein zufälliger atheoretischer Wert ist, und insofern kann von einer theoretischen Begründung zwar nicht der einzelnen atheoretischen Werte selbst, wohl aber ihrer Rangordnung im theoretischen System aller Werte gesprochen werden.

Betrachten wir, um das noch genauer zu verstehen, zunächst die beiden ersten Stufen gesondert. Ihre Werte stehen in einem klaren formalen Rangverhältnis zueinander. Wo das letzte Ziel der Vollendung gesteckt ist, die Formung der Totalität, da müssen wir als zeitliche Wesen die Voll-Endung stets in die Zukunft verschieben, also mit einer Stufe im Prozeß zufrieden sein, die Vorstufe ist. Die Voll-Endung selbst bleibt „Idee". Zugleich ist damit eine Art der Geltung verstanden, deren formale Notwendigkeit sich auf jede ihrer inhaltlichen Erfüllungen überträgt. Soll dagegen die Voll-Endlichkeit in der Gegenwart erreicht werden, so müssen wir auf das Ganze verzichten und uns auf einen Teil beschränken, um ihn zu vollenden. Das gibt ebenfalls einen Wert, der notwendig ist mit Rücksicht auf seinen formalen Charakter, und diese Notwendigkeit kann bei seiner inhaltlichen Erfüllung nicht aufgehoben werden. Beide Gebiete zeigen also für den theoretischen Menschen, der die Eigenart der unter sie fallenden Werte theoretisch verstanden hat, im Zusammenhang des Systems sowohl einen Vorzug als auch einen Mangel und sind daher mit Rücksicht auf ihre Geltung auch als atheoretische Werte zunächst einander neben zuordnen.

Das dritte Wertgebiet der voll-endlichen Totalität vereinigt die Vorzüge der beiden ersten Stufen miteinander und läßt die Mängel, die in der Endlosigkeit und in der Partikularität stecken, verschwinden. In ihm ist demnach auch das höchste Gut zu finden, das wir zu denken vermögen, und ein Wertgebilde, das die an diesem Gut haftende Wertform inhaltlich erfüllt, ist damit als ein ohne jede Einschränkung geltender Wert theoretisch verstanden, mag er inhaltlich auch von allen theoretischen Werten noch so weit abliegen. Zugleich fällt von hier aus neues Licht auf das Verhältnis der beiden ersten Wertstufen zueinander. Die Beschränkung auf die Partikularität wird, solange man dies Gebiet für sich betrachtet, als absoluter Mangel erscheinen. Es hängt an der bloßen Gegenwarts-, Voll-Endung in der Zeit stets das, was wir den Fluch der Endlichkeit nennen können. Im Vergleich dazu verleiht die Möglichkeit einer Annäherung an die voll-endliche Totalität den Zukunftsgütern von vornherein die höhere Würde. Sollte es jedoch gelingen, auch die voll-endliche Partikularität mit der voll-endlichen Totalität in eine notwendige Beziehung zu setzen und damit die Gegenwart in der Ewigkeit zu verankern, so würde die voll-endliche Partikularität von der transzendenten

Digitized by Google

Welt her eine Weihe erhalten, die sie mit Rücksicht auf die Voll-Endungstendenz sogar über die un-endliche Totalität der Zukunftsgüter stellt, da es in dieser ersten Sphäre über das Streben nach dem Ganzen nie hinauskommt, also ein volles Ende in keiner Weise erreicht wird.

So ergeben sich rein theoretische Einsichten in die Rangverhältnisse auch der atheoretischen Werte zueinander, die freilich zunächst nur allgemeine und formale Momente der Werte und ihrer Geltung betreffen. Gelingt es aber, in diese Formen atheoretische Wertinhalte zu bringen, die sie erfüllen, dann wird damit zugleich theoretische Klarheit über die Rangordnung auch der atheoretischen Werte selbst erreicht, und das ist alles, was man von einer wissenschaftlichen Theorie der geltenden Werte verlangen kann.

Die formalen Wertbeziehungen weiter zu erörtern, die sich für die verschiedenen Wertstufen aus dem Voll-Endungsprinzip ergeben, ist nicht notwendig. Es war nur zu zeigen, auf welchem Wege überhaupt ein theoretisches Prinzip für die Rangordnung auch der atheoretischen Werte zu finden ist. Seine Fruchtbarkeit kann erst klar werden, wenn wir es ausdrücklich mit dem inhaltlich bestimmten Leben der wertbehafteten Kultur in Verbindung bringen. Schon jetzt aber muß deutlich sein, wie sich die drei Voll-Endungsstufen mit den früher entwickelten Alternativen kombinieren, und wie dadurch ein umfassendes formales System entsteht, in das alle Werte, die an geschichtlich entstandenen Kulturgütern haften, sich einordnen lassen.

Die allgemeine Voll-Endungstendenz trägt ein besonderes Gepräge, je nachdem sie einen kontemplativen oder einen aktiven Charakter annimmt, und wieder gibt es da keine dritte Verschiedenheit, die so groß wäre wie diese beiden untereinander. Die kontemplative Voll-Endungstendenz macht die Güter, auf die sie gerichtet ist, zu Sachen und hebt sie aus dem sozialen Zusammenhang heraus. Sie umschließt den Inhalt mit der Form und bewegt sich in monistischer Richtung. So kann sie in Zukunftsgütern der voll-endlichen Totalität, in Gegenwartsgütern der voll-endlichen Partikularität und in den Ewigkeitsgütern der voll-endlichen Totalität drei prinzipiell voneinander verschiedene Arten der Erfüllung finden. Damit sind zugleich die Möglichkeiten auf dieser Seite der Güter und Werte erschöpft. Die aktive Voll-Endungstendenz dagegen, für welche die Güter zu sozialen Persönlichkeiten werden, trägt einen pluralistischen Charakter und durchdringt den Inhalt mit der Form. Auch sie findet in dem Gebiet der Zukunftsgüter oder der un-endlichen Totalität, in dem der Gegenwartsgüter oder der voll-endlichen Partikularität und in dem der Ewigkeitsgüter oder der voll-endlichen Totalität eine dreifach verschiedene Art der Erfüllung, mit der auch hier der Kreis geschlossen ist. So entsteht ein übersichtliches Schema von zunächst sechs Wertgebieten. Alle objektiv geltenden Werte sind in ihm unterzubringen, und zwar so, daß auch die atheoretischen Geltungen in ihrer Eigenart und Notwendigkeit dadurch theoretisch verständlich werden.

Nur eins ist noch hinzuzufügen. Die beiden Stufen der voll-endlichen Totalität stellen auf jeder Seite eine Synthese der zwei vorangehenden Stufen dar, die im Transzendenten liegt. Es bleibt denkbar, daß es außerdem noch eine Vereinigung im Immanenten gibt. So entstehen zwei neue Wertgebiete, deren Bedeutung jedoch erst klar wird, wenn wir nach ihrer inhaltlichen Erfüllung fragen. Zunächst kommt es darauf an, daß in den acht formal bestimmten Gebieten alles unterzubringen sein muß, was von Werten jemals für den Sinn unseres Lebens bedeutsam werden

Digitized by Google

kann, und daß das System also Vollständigkeit der Wertformen gewährleistet. Insofern ist es formal geschlossen und trotzdem oder vielmehr deswegen für jeden Inhalt offen. Das folgt aus der Leerheit der Schemata, die nur das enthalten, was zu jedem denkbaren sinnvollen Kulturleben gehört, in dem Subjekte nach Voll-Endung streben und Güter mit objektiv geltenden Werten pflegen. Was also zunächst als Mangel des Systems erscheint, sein Formalismus, ist in systematischer Hinsicht gerade sein Vorzug.

Die Aufgabe besteht nun darin, die konkrete Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Kulturgüter systematisch zu gliedern und mit Rücksicht auf die Geltung auch ihrer atheoretischen Werte theoretisch zu verstehen. Damit aber kommen wir über die allgemeine Grundlegung hinaus. Sie hat nur noch zu zeigen, daß die Lösung dieser Aufgabe im Prinzip möglich ist, und zu diesem Zweck deuten wir wenigstens den Zusammenhang an, der zwischen dem formalen Wertsystem und dem Inhalt der Kultur besteht. Die Ausführung gehört in die Lehre von den Werten und Gütern des menschlichen Lebens im besonderen. Hier beschränken wir uns auf einen vorläufigen schematischen Ueberblick.

VI.

Die Stufen der sachlichen Kontemplation.

Mit welchem Wertgebiet sollen wir dabei beginnen? Wir stellen die kontemplative Voll-Endungstendenz voran, da zu ihr die Wissenschaft gehört und die wissenschaftliche Philosophie sich zunächst über das Wesen der Wissenschaft zu orientieren hat. Der erkennende Mensch will nicht tätig in das Leben eingreifen, sondern es betrachten. Die Güter, die dadurch entstehen, wie wahre Sätze, sind keine Personen, sondern Sachen und tragen mit Rücksicht auf ihren Eigenwert einen asozialen Charakter, so groß ihre Bedeutung für das soziale Leben sein mag. Wenn etwas wahr ist, bleibt es wahr, gleichviel ob es eine Gemeinschaft gibt, die sich darum kümmert, während Güter der persönlichen Aktivität wie Ehe, Familie, Staat usw. nicht einmal begrifflich vom sozialen Leben loszulösen sind. Ebenso ist klar, in welche Gruppen von Gütern die Wissenschaft gehört, wenn wir die Einteilung nach den drei Voll-Endungsstufen in Betracht ziehen. Sie richtet sich auf alles, was Inhalt des Erlebens werden kann, und sucht es zu erkennen. Damit steht sie vor einem unerschöpflichen Material, dem gegenüber ihre in dem angegebenen Sinn monistische Tendenz bei einem begrenzten empirischen Individuum niemals zum vollen Ende kommen kann. Sie ist also in das Gebiet der un-endlichen Totalität zu verweisen und den Zukunftsgütern zuzurechnen, bei denen alles Erreichte sich als Vorstufe für ein noch nicht Erreichtes, immer zu Erstrebendes darstellt. Es bleibt in ihr bei einer niemals zu überwindenden Spannung, bei der Unruhe einer endlos weitertreibenden Frage, auf die es nur vorläufige Antworten gibt. So ist die Wissenschaft auf der ersten Stufe der Kontemplation eingeordnet und damit zugleich ein Begriff des „Theoretischen" gewonnen, der über alles Geschichtliche hinausragt. Wie sich die Wissenschaft auch weiter entwickeln mag, so wird sie doch stets an dieser Stelle des Wertschemas ihren Platz finden.

Der für sie charakteristische Mangel an Voll-Endung, der über das theoretische Gebiet zu einer neuen Stufe weitertreibt, kommt in den logischen Grundlagen jeder Wissenschaft zum Ausdruck. Der monistischen Voll-Endungstendenz stehen auf

Digitized by Google

theoretischem Gebiet als pluralistisches Minimum zwei Dualismen entgegen, die, solange wir im Gebiet der Wissenschaft bleiben, niemals zu überwinden sind. Sie bestehen in den beiden, für den umfassendsten theoretischen Weltallbegriff konstitutiven Gegensätzen von Form und Inhalt einerseits, Subjekt und Objekt andererseits. Das ist jetzt insofern zu betrachten, als dadurch das Verhältnis der verschiedenen Arten der Kontemplation zueinander zum Ausdruck kommt. Es gilt nur, das schon Bekannte unter diesen Gesichtspunkt zu bringen.

Erst die Verbindung der theoretischen Form mit einem Erlebnisinhalt ergibt einen theoretischen Gegenstand. Von hier aus haben wir das Wesen alles theoretischen Denkens als heterologisch verstanden. Jede wissenschaftliche Einsicht, an der Wahrheit haftet, hat, wie wir sahen, die Gestalt eines Urteils, das die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt bejaht. Solange wir ihre Verbindung n u r als Einheit hinnehmen, sind wir noch nicht im theoretischen Gebiet. Es ist noch keine Frage möglich, auf die es eine Antwort gibt. In der Antwort, die Form und Inhalt als zusammengehörig bejaht, sind beide nicht nur verbunden, sondern zugleich voneinander g e t r e n n t. Die Spaltung also, welche die Frage aufgedeckt hat, ist, solange wir im theoretischen Gebiet bleiben, nie ganz zu beseitigen. Der sogenannte „Begriff" zeigt volle Einheit von Form und Inhalt lediglich scheinbar, denn als wissenschaftlicher Begriff ist er nicht allein das Produkt von Urteilen, sondern enthält auch Wahrheit nur soweit, als er seinem Sinn nach einem Urteil logisch äquivalent gesetzt werden kann, also ebenfalls eine Zusammengehörigkeit, die zugleich Trennung bedeutet, zum Ausdruck bringt. Insofern gehört die Spannung zwischen Form und Inhalt und ihre Auseinanderhaltung zum Wesen jeder theoretischen Kontemplation oder zu jeder Erkenntnis. Bevor sich die Form nicht vom Inhalt g e l ö s t hat, kommt es nicht zum theoretischen Verhalten, und der theoretische Mensch kann diese Zweiheit nicht überwinden w o l l e n, ohne damit seine Eigenart zu verleugnen.

Ebensowenig ist der Dualismus von Subjekt und Objekt in der Wissenschaft jemals aufzuheben. Wenn das Subjekt etwas erkennen soll, dann muß es einem von ihm unabhängigen Objekt gegenüberstehen. Ohne einen G e g e n s t a n d in der wörtlichen Bedeutung gibt es keine Objektivität und keine theoretische Wahrheit. Die Spaltung in Subjekt und Objekt gehört daher wie die in Form und Inhalt zum Wesen jeder Erkenntnis. Auch in dieser Hinsicht kommt die theoretische Kontemplation mit ihrer monistischen Tendenz nie zu einem vollen Ende, sondern bleibt von dem Material, das sie zu erfassen strebt, indem sie es formt, in eigenartiger Weise getrennt. Das Abrücken des Objekts vom Subjekt, das Schaffen einer Kluft zwischen beiden, macht geradezu das Wesen der theoretischen Kontemplation aus. Die Meinung, es habe das erkennende Ich mit dem Gegenstand, den es erkennen will, „eins" zu werden, beruht auf einem totalen Mißverstehen des Sinnes, den jedes wissenschaftliche Verhalten zeigt. Das ergab sich bereits, als wir das „Vorstellen" mit Rücksicht auf seinen Sinn in einen Gegensatz zum „Wollen" brachten.

So wird der Begriff des Theoretischen, der alles denkbare wissenschaftliche Leben umfaßt, genauer bestimmt. Die einzelnen Wissenschaften, soweit sie sich bisher geschichtlich entwickelt haben, sind für das theoretische Gut in dem jetzt verstandenen Sinn alle nichts anderes als Beispiele. Zugleich bleibt die faktische Ausgestaltung der theoretischen Philosophie oder der Wissenschaftslehre in ihren Einzelheiten an solche Beispiele, also an eine historisch bedingte Situation gebun-

Digitized by Google

den. Alle Wissenschaften können und werden sich weiter entwickeln. Insofern muß das System der Wissenschaftslehre offen sein. Trotzdem ist es zugleich formal begrenzt, und so stört die Offenheit den systematischen Charakter dieses Teils der Philosophie in keiner Weise. Seine Aufgabe besteht darin, den Inbegriff der Formen systematisch zu entwickeln, welche die Inhalte des Erlebens in die theoretische Sphäre bringen oder Gegenstände der Erkenntnis aus ihnen machen. Man kann dabei von dem Minimum an Form ausgehen, das, wie wir zeigten, den theoretischen Gegenstand überhaupt konstituiert, um dann allmählich fortzuschreiten bis zu dem bisher erreichten Maximum theoretischen Formgehalts, mit dem die Wissenschaften in ihrer Mannigfaltigkeit sich der Lebensinhalte kontemplativ bemächtigt haben. Denken wir uns diese Aufgabe gelöst, so ist das wissenschaftliche Leben in seiner freilich stets un-vollendeten Totalität mit Rücksicht auf seinen theoretischen Wertgehalt und seinen immanenten Aktsinn, also philosophisch verstanden.

In diesem Zusammenhang kommt es auf die Ausführung des Systems der theoretischen Formen nicht an. Wir haben vielmehr hier nur noch zu zeigen, was auf der kontemplativen Seite des Wertsystems über die urteilende und Begriffe bildende Wissenschaft h i n a u s treibt. Soll die Kontemplation zur Voll-Endung kommen, so muß die Spannung, die mit ihrer theoretischen Ausgestaltung notwendig verbunden bleibt, aufgehoben werden. Das gilt zunächst für das Verhältnis von Form und Inhalt. Es läßt sich ein Gegenstand der Kontemplation denken, dessen Formen von dem Inhalt nicht einmal als ihm zugehörig getrennt sind. Ja, sobald wir uns einem Objekt gegenüber nicht urteilend, d. h. bejahend oder verneinend, sondern a n s c h a u e n d verhalten, wissen wir nichts davon, daß es aus Form und Inhalt besteht. Dann erleben wir deren schlichtes Ineinander. Lediglich für die Reflexion, die darüber zur theoretischen Klarheit kommen will, ist der Dualismus vorhanden. Für die monistische Kontemplationstendenz wird aber gerade in der unmittelbar geschauten Einheit notwendig ein Wert liegen. Ist dieser Zustand erreicht, so schließt die Kontemplation jede Problematik, jede Unruhe der Frage, sogar die Bejahung der Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt aus. Der Gegenstand dieses Verhaltens zeigt daher prinzipiell andere als logische oder theoretische Werte, mögen wir den Begriff des Erkennens auch noch so umfassend nehmen, und die Realisierung von Gütern, an denen diese atheoretischen Werte haften, ist möglich, sobald die Kontemplation auf eine Bemächtigung der Totalität des Inhalts verzichtet. Dafür erreicht sie dann voll-endliche Partikularität, und mit Rücksicht auf die monistische Tendenz zur Ueberwindung des Dualismus von Form und Inhalt bedeutet das gegenüber der theoretischen Kontemplation die höhere Stufe.

Suchen wir nach einem Beispiel im geschichtlichen Kulturleben, so finden wir die schon genannten Werke der K u n s t. Die an ihnen haftenden atheoretischen Werte lassen sich jetzt in den systematischen Zusammenhang aller Werte einordnen und aus ihm heraus in ihrer Eigenart und Geltung theoretisch verstehen. Die Kunst gehört mit Rücksicht auf ihren Eigenwert wie die Wissenschaft, so wichtig sie bisweilen für das soziale Leben der Personen werden mag, nicht nur in die kontemplative, sondern auch in die unpersönliche und asoziale Sphäre. Das konnten wir schon früher zeigen. Aber im Unterschied zum theoretischen Gut ordnet sich das Kunstwerk nicht in eine Entwicklungsreihe ein und weist nicht über sich hinaus in die Zukunft, sondern es hat seine volle Bedeutung gerade für den gegenwärtigen Moment. Kunstwerke gehören zu den Gegenwartsgütern. Vielleicht kann man

Digitized by Google

sich das Wesen der Voll-Endung, wie wir sie verstehen, an nichts anderem besser deutlich machen, als an ihnen. Sie sind die einzigen voll-endeten Gebilde, denen die Philosophie bisher genügende Aufmerksamkeit geschenkt hat, und ihr Wesen ist nach den verschiedensten Seiten hin verstanden. Die Hauptsache bleibt: die künstlerische Form faßt einen Teil des Erlebnisinhalts umschließend so zusammen, daß sie ihn aus der Verbindung mit der übrigen Welt und damit auch aus jeder fortschreitenden Entwicklung herauslöst. Das Kunstwerk ruht in sich als vollendeter Teil. Das kann man dann auch so ausdrücken: es wird zum Teil, der als Ganzes genommen werden kann, und der von der ästhetischen Anschauung als Ganzes zu erfassen ist. Was wir früher vorläufig als Geschlossenheit oder Harmonie bestimmten, läßt sich jetzt durch den Begriff der voll-endlichen Partikularität oder des Teils, der die Form des Ganzen annimmt, im systematischen Zusammenhang streng definieren, und so in die Reihe der asozialen, unpersönlichen Güter des kontemplativen Verhaltens als eine in der Rangordnung bestimmte Stufe einordnen.

Nennen wir alles „Kunst", was diese anschauliche Ganzheit des Teils, diese voll-endliche Partikularität des in sich ruhenden Gebildes zeigt, so haben wir damit zugleich einen übergeschichtlichen Begriff des Aesthetischen gewonnen. Mag die Kunst sich im Laufe der Zeit noch so sehr verändern, so bleibt doch der charakteristische Eigenwert, der ein Gebilde zum Kunstwerk macht, an die voll-endliche Partikularität, an die Ganzheit des darin gestalteten Weltteiles gebunden. Die Aesthetik hat die Aufgabe, die Formen zu erkennen, welche den ästhetischen Gegenstand konstituieren. Besonders kommt es darauf an, diese Formen in ihrer Eigenart zu verstehen und so die ästhetischen Eigenwerte herauszuarbeiten. Wie überall in solchen Fällen ist die Abgrenzung gegen andere Werte und Formen wesentlich. Das Leben kennt scharfe Grenzen fast nie. Kunstwerke werden selten r e i n ästhetisch aufgefaßt. Um so notwendiger ist die Klarheit über das spezifisch Aesthetische in der Theorie.

Verwirrung ist hier durch den Begriff des „ästhetischen Urteils" entstanden, das in der Philosophie der Kunst eine große Rolle spielt. Wenn wir ausdrücklich s a g e n, daß etwas schön s e i, und dies z. B. damit theoretisch zu begründen suchen, daß es den Charakter der voll-endlichen Partikularität trägt, dann verhalten wir uns dem schönen Gegenstand gegenüber nicht mehr ästhetisch, sondern urteilen über ihn, d. h. bejahen das Prädikat der Schönheit als zu ihm gehörig. Damit ist dann das Aesthetische theoretisch begriffen, und solche Urteile haben gerade nach unseren Ausführungen gewiß guten Sinn. Aber sie sind, wie alle Urteile, t h e o r e t i s c h e Gebilde und trennen daher notwendig Form und Inhalt voneinander, zerstören also den ästhetischen Eigenwert, der auf dem fraglosen Ineinander beruht. „Aesthetische Urteile" gibt es deshalb streng genommen nicht, und man täte gut, diese Bezeichnung zu vermeiden. Was man so nennt, ist ein theoretisches Urteil über ästhetischen Wert, eine Aussage, die einen ästhetischen Gegenstand unter den B e g r i f f der ästhetischen Geltung bringt. Sobald wir über das Aesthetische theoretisch urteilen, muß der ästhetische Wert die Gestalt des Sollens oder der fordernden Norm annehmen und Spannung mit sich führen. Das aber ändert am Wesen des Aesthetischen selbst nicht das geringste. Der ästhetische Zustand kennt kein Sollen und keine Spannung dieser Art, insbesondere keine Trennung von Form und Inhalt. Halten wir beide auseinander, so haben wir die Sphäre der ästhetischen Kontemplation verlassen und sind Aesthetiker, d. h. Theoretiker des Schönen

Digitized by Google

geworden. Im ästhetischen Gebiet gelten die Normen, aber sie schweigen, und solange wir das Schöne nur anschauen, d. h. uns zu ihm rein ästhetisch verhalten, wissen wir daher von ästhetischen Normen nichts.

So scheiden wir mit Sicherheit die theoretischen und die ästhetischen Werte wissenschaftlich und ordnen sie zugleich systematisch. Beide gehören in die Sphäre des Kontemplativen, Unpersönlichen und Asozialen, dessen Inhalte von der Form umschlossen sind und dadurch zu Gütern werden, an denen Werte haften. Aber die einen Werte finden sich an der un-endlichen Totalität des Zukunftsgutes Wissenschaft, die andern an der voll-endlichen Partikularität des Gegenwartsgutes Kunst. Auch die Rangordnung der Werte mit Rücksicht auf die monistische Voll-Endungstendenz ist so bestimmt. In der Kunst wird das volle Ende erreicht. Das gelingt der Wissenschaft nie. Dafür bleibt die künstlerische Kontemplation auf einen Teil beschränkt, während die theoretische keine Grenzen kennt und immer wieder der voll-endlichen Totalität zustrebt.

Doch, wie wir wissen, ist mit diesen beiden Stufen die Reihe noch nicht abgeschlossen. Es entsteht die Frage, ob auch die dritte Stufe, die wir werttheoretisch ableiten konnten, sich dazu eignet, Gebilde der geschichtlichen Kultur zu charakterisieren und die daran haftenden Werte systematisch verständlich zu machen. In der Kunst wird zwar der Dualismus von Form und Inhalt überwunden, aber es bleibt der von Subjekt und Objekt bestehen. Wir konnten schon früher zeigen: nur wo wir ein Kunstwerk uns als Objekt gegenüberstellen, haben wir zu ihm ein rein ästhetisches Verhältnis. Dieser Dualismus stört die partikulare Voll-Endung nicht, weil die Kontemplation sich allein auf das Objekt richtet, also das Subjekt vergessen kann, ja vergessen muß, wo nur der ästhetische Wert in Betracht kommt, die Kontemplation also ausschließlich ästhetisch sich gestaltet. Soll jedoch die Totalität der Erlebnisinhalte kontemplativ so erfaßt werden, daß dabei die monistische Tendenz ein volles Ende erreicht, dann muß Einheit in jeder Hinsicht entstehen, also auch der Dualismus von Subjekt und Objekt schwinden. Wie ist das möglich?

Bisweilen glaubt die Wissenschaft, zu dieser höchsten Voll-Endung der Kontemplation vordringen zu können. Sie lehrt dann, daß nicht dem Verstand oder der ratio mit Urteilen und Begriffen, sondern erst der cognitio intuitiva sich das „wahre" Wesen der Welt erschließe. Das künstlerische Verhalten kann dazu als Vorstufe erscheinen, d. h. was die Kunst für die Teile der Welt leistet, soll die Intuition für das Ganze vollbringen. So wird eine Weltanschauung im eigentlichen Sinn des Wortes versucht, und von hier aus sind alle überrationalen Formen der Philosophie, wie sie z. B. in der Romantik auftreten, aber ebenso auch der moderne Intuitionismus zu verstehen. Doch bleiben sie als Formen der theoretischen Erkenntnis, sobald man deren Wesen in seiner Eigenart wert- und sinndeutend erfaßt hat, wie wir zeigen konnten, völlig problematisch. Ja, es scheint verwirrend, daß man die Intuition, die ohne Urteile und Begriffe auszukommen glaubt, „Erkenntnis" nennt, falls man zugleich das in Urteilen und Begriffen sich bewegende theoretische Denken zur Erkenntnis rechnen will. Der Sinn der beiden Gebilde ist so grundsätzlich verschieden, daß sie nicht denselben Namen verdienen. Auch abgesehen davon dürfte dem theoretischen Menschen, der sich in verständlichen Sätzen äußern will, die Voll-Endung der monistischen Kontemplationstendenz und die Auffassung der Welt als einer absoluten Einheit für immer versagt bleiben. Davon war früher die Rede. So scheidet der Begriff der cognitio intuitiva als unverständlich aus. Erkennen bleibt seinem Sinn nach nie bloßes Schauen,

Digitized by Google

sondern ist stets Urteilen, und Urteilen bedeutet Auseinanderhalten von Form und Inhalt ebenso wie von Subjekt und Objekt.

Wichtig dagegen für unseren Zusammenhang ist die geschichtliche Tatsache der Arten der Religion, die wir früher betrachtet haben, und für die als Beispiel die konsequente Mystik dienen kann. Der Gläubige erhebt den Anspruch, die Welt in ihrer Totalität als All-Einheit kontemplativ zu erfassen, so daß auch der Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht mehr besteht. Das kontemplative Subjekt verschwindet restlos im Ganzen, indem es sich Gott hingibt. Dann ist jeder Dualismus aufgehoben. Alles ist der eine Gott.

So finden wir auch für die dritte Stufe der kontemplativen Vollendungstendenz im geschichtlichen Kulturleben Werte, die sie inhaltlich erfüllen, und die damit zugleich in ihrer Eigenart und Geltung theoretisch verständlich werden. Im Pantheismus erreicht nicht nur der Monismus seine Voll-Endung, sondern auch der unpersönliche und asoziale Charakter der Werte kommt auf diesem Gebiet der vollendlichen Totalität zum reinsten Ausdruck. Das Individuum, das nur als Teil zu denken ist, bedeutet nichts. Vollends gibt es keine Gemeinschaft der Individuen, welche noch die pluralistische Beziehung des Einen zum Andern als etwas Wesentliches enthält. Ich bin Du, Du bist ich. „Das bist Du", sagt der Mystiker zu allen Wesen. Jede Vielheit und damit jedes soziale Moment, das mindestens zwei Personen voraussetzt, geht im Allgemeinen unter. Es gibt keine „Welt" mehr außer der Gottheit. Welt wird verneint. Gott allein ist alles. Was das begriffliche Denken nie geben kann, erschließt die mystische Versenkung.

Der Mensch hat eher nicht vollkommne Seligkeit,
Als bis die Einheit hat verschluckt die Anderheit

sagt Angelus Silesius, und er bringt damit das übertheoretische monistische Prinzip der Mystik auf den schärfsten theoretischen Ausdruck. Das wird aus unserem Wertsystem als notwendig verständlich.

Die drei prinzipiell voneinander verschiedenen Arten der Kontemplation, die das geschichtliche Kulturleben zeigt, die theoretische, die ästhetische und die mystische nebst den ihnen entsprechenden Gütern und Werten sind jetzt als Stufen im System untergebracht, und wir haben damit zugleich einen übergeschichtlichen Zusammenhang alles kontemplativen Lebens gewonnen. Solange keine persönlichen, sozialen und aktiven Momente hineinspielen, die wir hier prinzipiell ignorieren, um die Begriffe der Werte in ihrer Reinheit und Eigenart herauszuarbeiten, wird sich aller Sinn des kontemplativen Lebens mit Hilfe der drei Formen wissenschaftlich verstehen lassen. Freilich kommen im Leben nicht allein reine Typen vor. Ja, sie sind vielleicht nur selten zu konstatieren. Die geschichtliche Wirklichkeit bietet viele Gestalten, die wir als Mischformen zu begreifen haben. Aber begreifen können wir auch sie, ja gerade sie nur dann, wenn wir die drei prinzipiell verschiedenen Formen heterothetisch mit Hilfe der Wertstufen streng auseinanderhalten. Erst nachdem dies geschehen ist, wird klar, wie sie sich im realen Leben zusammenfinden und miteinander verbinden.

Zugleich nimmt die Ordnung der theoretischen, ästhetischen und mystischen Werte nicht allein das faktisch vorhandene kontemplative, unpersönliche und asoziale Leben seinem Sinn nach in sich auf, sondern sie bietet Gewähr dafür, daß auch die Arten, die wir nicht kennen, oder die eventuell die weitere geschichtliche Entwicklung bringt, wenigstens soweit notwendige Werte, d. h. Erfüllungen der notwendigen Wertstufen daran haften, in sie hineinpassen werden. Wir vermögen

Digitized by Google

vom Standpunkt des wertenden und nach Voll-Endung strebenden Subjekts nicht einzusehen, wie es noch ein Gebiet geben sollte, dessen Werte sich unter dem Gesichtspunkt der monistisch gerichteten Voll-Endungstendenz von den drei angeführten Wertarten in der Weise unterscheiden, wie diese voneinander verschieden sind.

Ja, es gibt sogar Weltanschauungen, nach denen mit Hilfe der drei kontemplativen Wertstufen der Sinn des Lebens überhaupt erschöpfend sich deuten lassen muß. Wir wissen: weil das Wesen der Philosophie Kontemplation ist, haben die Philosophen oft geglaubt, auch der Sinn des Lebens überhaupt könne allein in der Kontemplation gefunden werden. Dann wurde diese entweder theoretisch spezialisiert und damit der theoretische Wert zum allein herrschenden gemacht, demgegenüber alle atheoretischen Geltungen zurücktraten, oder wo man die Grenzen des theoretischen Wissens erkannte, suchte man die Kontemplation über das theoretische Gebiet hinaus zur ästhetischen, eventuell bis zur mystischen Erfassung der Welt zu steigern. Die Folge war, daß man dann den Ewigkeitsgütern allein objektiven Wert zusprach oder in Wissenschaft und Kunst höchstens Vorstadien auf dem Wege sah, der zum Schauen des all-einen Gottes führt. So lassen sich schon hier bestimmte einseitige Typen der Weltanschauung auf Grund unseres Wertsystems wissenschaftlich deuten.

Aber dabei können wir nicht stehen bleiben. Eine allseitige Wertphilosophie, welche die atheoretischen Werte in ihrer Gesamtheit ebenso wie die theoretischen theoretisch verstehen will, darf keine einseitige Wertung des Lebens mitmachen. Wir beschränken uns also nicht auf seine sachliche, asoziale und kontemplative Seite, sondern suchen auch inhaltlich ein möglichst vollständiges Wertsystem. Wir erkennen deshalb die aktive, persönliche und soziale Sphäre mit ihrem pluralistischen Voll-Endungsprinzip zunächst unbefangen an, um sie dann in ihrer Eigenart zu verstehen. So erst gewinnen wir für eine umfassende Weltanschauungslehre, die nach theoretischer Klarheit über alle Weltanschauungen strebt, die tragfähige Basis. Unser formales Wertsystem hat für die andere Seite des Kulturlebens ebenfalls Platz, und es sind nun auch hier die verschiedenen formalen Wertstufen mit Rücksicht auf ihre inhaltliche Erfüllung gesondert zu betrachten.

VII.

Die Stufen der persönlichen Aktivität.

Die Werte des sittlichen Wollens und Handelns, die von den aufgezählten Kulturwerten allein noch übrig zu bleiben scheinen, nachdem das theoretische, das ästhetische und auch das religiöse Leben (wenigstens teilweise) im System untergebracht sind, wurden bereits früher vorläufig charakterisiert, und schon daraus ergibt sich jetzt ihre Stellung im Ganzen. Die ethischen Güter sind Personen im sozialen Zusammenhang, und das ethische Verhalten trägt einen aktiven Charakter. Als ethischen Wert bestimmten wir die soziale Freiheit oder die Autonomie des in der Gesellschaft lebenden Individuums. In bezug hierauf ist also die Einordnung in unser Schema einfach. Stellen wir das soziale Leben unter den Gesichtspunkt, daß wir untersuchen, ob es die Persönlichkeiten in ihrem autonomen Wollen beeinflußt, so haben wir von hier aus auch die überpersönlichen Verbände, wie die Ehe, die Familie, den Staat und die Kulturmenschheit in ihrer ethischen Bedeutung

Digitized by Google

zu verstehen, d. h. die sozialen Institutionen des sexuellen, wirtschaftlichen, rechtlichen, politischen, nationalen Lebens sind danach zu würdigen, ob sie die Autonomie der Persönlichkeiten begünstigen oder hemmen, und das bedeutet, ob sie selbst die Form der persönlichen Freiheit oder der sozialen Autonomie tragen oder nicht. Damit ist das Gebiet des sozial-ethischen Lebens für unsere Zwecke genügend abgegrenzt, so daß wir die Frage stellen können, auf die es im Interesse des Systems ankommt: wie verhält sich das sozial-ethische Gebiet zum Ideal der Voll-Endung? So muß sein Platz im Wert-Universum sich systematisch bestimmen lassen.

Dem sittlichen Wollen steht ebenso wie dem theoretischen Erkennen die Totalität entgegen, sobald es ein volles Ende anstrebt. Zwar handelt es sich hier nicht um das Ganze des Erlebnisinhaltes überhaupt, das geformt werden soll, wie bei der theoretischen Kontemplation, aber der soziale Charakter der Freiheit fordert ihre Ausdehnung auf alle Personen, und damit erweist sich das ethisch differente Universum ebenfalls als unerschöpflich oder un-endlich. Nach dem pluralistischen Prinzip der Persönlichkeits-Voll-Endung ist jeder Mensch in seiner Individualität und Besonderheit gleich wichtig in bezug auf seine Sittlichkeit. Keine umschließende Form kann diese Vielheit aufheben, ohne ihren ethischen Sinn zu vernichten. Selbst wenn wir annehmen, es vermöge das einzelne Individuum ganz autonom zu werden, so wäre das für die allgemeine sozial-ethische Voll-Endungstendenz nicht entscheidend. Es kommt immer auf den sozialen Zusammenhang der Persönlichkeiten an, und in ihm werden, um nur das eine hervorzuheben, stets neue Menschen geboren, die alle zur Autonomie erst zu erziehen sind. So entstehen neue Kombinationen, die neue Schwierigkeiten mit Rücksicht auf die soziale Freiheit schaffen. Die Gesamtheit der einzelnen Persönlichkeiten, und insofern auch die Fülle der überpersönlichen sozialen Institutionen, werden daher nie in dem Sinn ethisch vollendet sein, daß sie jedem Individuum die soziale Autonomie gewährleisten, die seiner persönlichen Besonderheit entspricht. Ein Ausgleich zwischen dem, was erstrebt wird, und dem, was erreicht ist, also zwischen Sein und Sollen, ist nie möglich. Eine vollkommene Lösung der Spannung gibt es hier also ebensowenig wie auf dem theoretischen Gebiet. So entsteht ein für das System der Werte interessanter Parallelismus zwischen Logischem und Ethischem. Die ethischen Güter stellen sich ebenso wie die Wissenschaft als Zukunftsgüter dar oder gehören zur un-endlichen Totalität auf der Seite des persönlichen, aktiven und sozialen Lebens. Die Form des Sittlichen oder die Freiheit als soziale Autonomie wird niemals das Universum der Persönlichkeiten und alle überpersönlichen Kreise restlos durchdringen.

Ja, ebenso wie im Theoretischen liegt auch hier die Spannung im Wesen der Güter selbst, und damit zeigt sich ein neuer Parallelismus dieser beiden Voll-Endungsstufen. Auf der kontemplativen, asozialen und sachlichen Seite waren die trennende Frage und das antwortende Urteil, welches die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt als gesollt bejaht, konstitutiv für das theoretische Verhalten in seiner Eigenart. Ebenso kann man sagen, daß unter ethischen Gesichtspunkten aus dem zentralen ethischen Gut der pflichtbewußten Persönlichkeit die Spannung des Sollens nicht schwinden s o l l. Ohne Anerkennung einer Norm, die dem Willen entgegensteht und von ihm überwunden wird, gibt es keine Freiheit im Sinne der Autonomie und damit auch keine soziale Sittlichkeit. Das ethische Verhalten kommt so wenig wie das theoretische zur endgültigen Ruhe, und dieser Mangel an Voll-Endung ist mit dem sozial-ethischen Gut durch einen in ihm steckenden Anta-

Digitized by Google

gonismus notwendig verknüpft. Jede Persönlichkeit soll sittlich sein, und doch bleibt sie nur solange sittlich, als die Freiheit noch nicht in jeder Hinsicht erreicht ist. Wären alle Persönlichkeiten ethisch voll-endet, so gäbe es keine ethischen Zukunftsziele mehr, und der sozial-ethische Wille, der sich selbst das Gesetz gibt, um ihm freiwillig zu gehorchen, verlöre seinen Sinn. So wird das persönliche, soziale, aktive Gebiet der un-endlichen Totalität oder der Zukunftsgüter von einem Sollen des Sollens beherrscht, und damit ist dem sozial-ethischen Leben mit seinen Werten die Stellung im System der Werte angewiesen. Es erhält seinen Platz gegenüber der ersten Stufe der andern Reihe, die das theoretische Leben einnimmt.

Zugleich ergibt sich daraus, daß auch auf der aktiven, persönlichen und sozialen Seite die Voll-Endungstendenz über das ethische Gebiet hinaustreibt. Selbstverständlich wird das sittliche Wesen des Menschen hierdurch ebensowenig herabgesetzt wie das theoretische Erkennen durch Einordnung in die Sphäre der Zukunftsgüter. Der Gedanke der rastlos vorwärtsschreitenden, un-endlichen Entwicklung zur Totalität hat in beiden Fällen seine unantastbare Größe. Darum brauchen wir jedoch seine Grenze nicht zu übersehen, und sie muß deutlich zutagetreten, sobald wir daran denken, daß persönliches Leben in der Gegenwart allein wirklich „lebendig" ist, d. h. sinnvoll wertet und daher durch den dauernden Hinweis auf die Zukunft als Leben der lebendigen Person in seinem innersten Wesen problematisch zu werden droht. Was stets über sich hinaus auf das Kommende bezogen wird, ist immer für etwas Anderes da, und dies Andere kann auf dem ethischen Gebiet ebenfalls nie so realisiert werden, daß es zum in sich ruhenden sinnvoll lebendigen Leben gedeiht.

Freilich, unter ethischen Gesichtspunkten wird man darin keinen Mangel erblicken. Ja, es gibt philosophische Systeme, die gerade in der Un-Voll-Endbarkeit den höchsten Wert sehen, und besonders solange man an die Arbeit für die überpersönlichen sozial-ethischen Güter, also für die Familie, das Recht, den Staat, die Nation, die Kulturmenschheit denkt, muß das Bewußtsein uns erheben, daß wir uns ganz und gar in den Dienst der Zukunft stellen können. Handelt es sich aber um die Persönlichkeit selbst, dann wird der Gedanke, es sei in ihrem Dasein alles nur Vorstufe, unter dem Gesichtspunkt der Voll-Endungstendenz unerträglich. In einem noch ganz anderen Sinn als auf der kontemplativen Seite der asozialen Sachen ergibt sich hier die Notwendigkeit eines Gebietes, in dem das persönliche Leben, sei es auch unter Verzicht auf die Totalität des Personen-Universums, wenigstens partikular zu einem vollen Ende kommt, und in dem dann das gegenwärtige Leben des aktiven, sozialen Menschen seine in sich ruhende Bedeutung erhält. Damit sind wir wieder bei einer neuen Stufe der Voll-Endung angelangt, die es nun durch ein Beispiel inhaltlich zu erfüllen gilt.

Fragen wir jedoch nach dem Namen, den sie führen soll, um zu sehen, auf welches Gebiet der Kultur sie hindeutet, und suchen wir nach der philosophischen Teildisziplin, welche das ihr entsprechende Gebiet des Lebens behandelt, so läßt uns die Philosophie, wie sie sich bisher entwickelt hat, im Stich. Freilich ist oft schon gesagt worden, daß die philosophischen Wertbegriffe nicht vollständig seien, und besonders hat man hervorgehoben, daß der Begriff des pflichtbewußten, autonomen Willens den ethischen Sinn unseres Lebens nicht befriedigend oder wenigstens nicht umfassend genug zu deuten vermöge. In denselben Zusammenhang gehören ferner die Versuche, ästhetische Begriffe so zu erweitern, daß sie sich auf das persönliche Gebiet übertragen lassen. Derartige Gedanken bleiben jedoch in

Digitized by Google

mehrfacher Hinsicht problematisch. Besonders hat man mit Unrecht die Ethik angeklagt, weil sie die Autonomie ins Zentrum stellt. Man sollte den sittlichen Wert der sozialen Freiheit unangetastet lassen, aber dafür um so entschiedener die Frage stellen, ob es möglich ist, mit ihm a l l e i n bei der Deutung des persönlichen und aktiven Daseins auszukommen. Auch darauf darf man sich nicht beschränken, ästhetische oder eventuell mystische Werte zum Verständnis des persönlichen, aktiven und sozialen Lebens mit heranzuziehen, denn diese liegen ihrem ursprünglichen Wesen nach in der unpersönlichen, kontemplativen und asozialen Sphäre, und es kann bei der grundsätzlichen Bedeutung, die der Unterschied von Sachen und Personen für den Sinn des Lebens besitzt, nur verwirren, wenn man sachliche und persönliche Werte mit demselben Namen nennt.

Man muß vielmehr einsehen, daß es Güter und Werte gibt, die in die üblichen philosophischen Schemata nicht passen, und die insbesondere geeignet sind, die seit Kant im allgemeinen festgehaltene Vierteilung der Güter zu sprengen. Selbstverständlich steht es jedem frei, alles, was zum aktiven und persönlichen Leben gehört, „ethisch" zu nennen, und dann das ethische Wertgebiet in der Richtung unserer neuen Stufe, also mit Rücksicht auf die voll-endliche Partikularität der Personen, zu erweitern. Zweckmäßig aber wäre eine solche Terminologie nicht. Bei ihrer Verwendung würde man mit einem Wort zwei Arten von Werten bezeichnen, die im Hinblick auf die Voll-Endungstendenz ebenso verschieden sind wie die theoretischen und ästhetischen. Es empfiehlt sich daher, auch auf der aktiven, persönlichen und sozialen Seite die Güter des Gegenwartslebens von den sozial-ethischen Zukunftsgütern zu scheiden. Auf dem ethischen Gebiet kann es nie zur Voll-Endung kommen. Die persönlichen Gegenwartsgüter dagegen heben sich als voll-endliche Partikularitäten wie ruhende Inseln aus dem Strom der endlosen Kulturentwicklung heraus. Andererseits werden sie dadurch trotzdem nicht zu Kunstwerken oder zu anderen „Sachen", noch ragen sie irgendwie schon ins Transzendente, zeitlos Reale. Dieser Umstand umgrenzt sie in formaler Hinsicht scharf und schützt sie vor Verwechslung mit anderen Gütern.

Aber haben wir vielleicht nicht nur den Prinzipien unseres Systems zuliebe ein Wertgebiet konstruiert, dem im realen Leben der Kultur keine Güter entsprechen? Die Antwort darauf ist mit der hier notwendigen Kürze nicht leicht zu geben, und noch mehr als bei den andern Wertgebieten ist auf die spätere Ausführung zu verweisen. Wenn es sich nicht von selbst versteht, daß aus dem geschichtlichen Kulturleben Wertprobleme von bisher in der Philosophie meist übersehener Art entstehen, so liegt das hauptsächlich daran, daß es eine übergroße, schwer zu beherrschende und als Einheit nicht leicht zu charakterisierende F ü l l e von Tatsachen gibt, die unter den Begriff des voll-endeten persönlichen Gegenwartslebens fallen. An eine erschöpfende Darstellung ist hier, wo allein das Prinzip der inhaltlichen Erfüllung des Wertsystems in Frage steht, nicht zu denken. Wir beschränken uns daher auf einige Beispiele, die lediglich dartun sollen, daß hier überhaupt Probleme vorliegen, die aus einer wertphilosophischen Betrachtung des Lebens selbst entspringen.

Sehen wir zuerst auf das Soziale im engeren Sinn, d. h. auf die Gemeinschaft der Persönlichkeiten, so können wir bei einem Hinweis auf die Gegenwartsgüter an die vielen Beziehungen denken, die sich innerhalb der Familie entfalten. Gewiß werden die Verhältnisse von Mann und Frau, von Eltern und Kindern auch durch Pflichten geregelt und sind unter den Gesichtspunkt der sozial-ethischen Freiheit zu bringen. Aber ist das Familienleben von diesem Wert aus erschöpfend zu ver-

Digitized by Google

stehen? Was eine Mutter bedeutet, und was sie ihrem Kinde sein kann, werden wir unter ethischen Gesichtspunkten niemals ganz würdigen. Mütterlichkeit hat gewiß auch ethischen Sinn, aber sie läßt sich nicht ausschließlich als Pflicht fassen. Sie ist auch nicht allein für die zukünftige Lebensgestaltung wichtig. Die soziale Bindung, an der ihr Wert haftet, trägt vielmehr den Charakter eines sich genügenden, in sich ruhenden persönlichen Gegenwartslebens. Es ist dem Strom der Entwicklung entzogen. Es erfüllt den Moment, hat also partikularen Charakter und bleibt trotzdem in seinem Eigenwert unantastbar. Dasselbe gilt von all den Verhältnissen, die wir mit dem Namen der Güte, der Freundschaft, der Geselligkeit bezeichnen, und von noch anderen, für die uns zum Teil prägnante Namen fehlen. Es gibt da eine Menge von Gütern, die im privaten und intimen Leben eine große Rolle spielen, eminent persönlich und sozial sind, auf Aktivität beruhen und sich doch ethisch nicht würdigen lassen, falls „ethisch" das pflichtbewußte, freie, autonome Leben heißen soll. Eine große Mannigfaltigkeit entsteht, je nachdem das Leben sich im „Hause" oder außerhalb abspielt und es sich um die Beziehungen von Menschen verschiedenen oder gleichen Geschlechts, von Erwachsenen zu Kindern, Kindern zu Kindern oder von Erwachsenen zu Erwachsenen handelt. Alle diese „Geselligkeit" erfüllt den lebendigen Moment, kann nicht als Pflicht auftreten und bedarf keiner Einordnung in eine Entwicklungsreihe, um bedeutsam zu werden. Trotzdem steckt darin ein großer Teil vom Sinn unseres persönlichen, aktiven, sozialen Daseins. Zur Sinndeutung dieser Geselligkeit aber auf Grund von klar herausgearbeiteten Eigenwerten, wie es die ethischen oder ästhetischen sind, gibt es in der Philosophie bisher höchstens Ansätze.

Ferner gewinnt auch das antisoziale Verhalten eine eminente Bedeutung für die Voll-Endung des persönlichen Gegenwartslebens. Wir meiden jede „Gesellschaft", um zu „uns selbst zu kommen". Wir suchen die Einsamkeit, und wir werden dann wirklich ganz allein sein in Sehnsucht und Erfüllung, oder allein mit der Natur, um „in ihre tiefe Brust wie in den Busen eines Freunds zu schauen". Auch dabei entfaltet sich ein großer Reichtum der Güter, je nachdem wir in der Heimat oder in der Fremde in Beziehung treten zur Lebendigkeit der Tiere und Pflanzen oder zur „toten" Natur, etwa beim Anblick des Sternenhimmels, wenn das Ich sich „kosmisch" erweitert. Jeder kennt solche Stunden der Einsamkeit mit ihrem in sich gegründeten Voll-Endungswert. Können wir ihre Bedeutung in eines der üblichen Wertschemata pressen? Vielleicht spielen religiöse Momente in sie hinein. Aber das erschöpft ihr Wesen nicht. Es bedarf auch hier der klaren Herausarbeitung von Eigenwerten, um sie ihrem Sinn nach zu verstehen.

Ebensowenig wird es gelingen, den Sinn, der an Komplexen von Personen oder überpersönlichen Gebilden haftet, restlos auf die ethischen oder auf die anderen bisher genannten Werte zurückzuführen. So ist die Nation zwar gewiß auch ein sozial-ethisches Gut, besonders insofern sie in Verbindung mit dem politischen Leben steht, reicht aber zugleich in ihrer Bedeutung weit über den Staat hinaus. Die Kollektivpersönlichkeiten der Völker sind wie die einzelnen Individuen, die zu ihnen als Glieder gehören, Güter, die sich nicht als bloße Stufen einordnen lassen in den sozial-ethischen Entwicklungsgang der geschichtlichen Kultur. Sie ruhen in sich als voll-endliche Partikularitäten, und dasselbe ließe sich noch von vielen anderen Gütern des persönlichen, sozialen und aktiven Lebens sagen.

Doch es hat keinen Zweck, die Beispiele zu häufen. Schon jetzt muß klar sein, daß es hier eigenartige Werte gibt, die ein Verständnis durch eine besondere philo-

Digitized by Google

sophische Disziplin ebenso verlangen wie die ethischen oder die ästhetischen Werte. Eine strenge Definition des Wertbegriffs macht Schwierigkeiten, und besonders wird es nicht leicht sein, einen Namen für ihn zu finden, welcher ihn ebenso vor Verwechslungen schützt, wie die andern Werte durch Ausdrücke wie Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit einigermaßen eindeutig bezeichnet werden. Man hat sich noch nicht daran gewöhnt, hier ein Wertgebiet sui generis anzuerkennen, und so führen die Termini, die man zu seiner Charakterisierung benutzen kann, leicht zu Mißverständnissen. Wenn wir z. B. betonen, daß das individuelle, persönliche Leben der verschiedensten Art seinen besonderen „Stil", seine in sich ruhende „Melodie", seinen unvergleichlichen „Rhythmus" offenbare, daß es dadurch sein Gegenwartsdasein voll rechtfertige und jede Frage nach einem „wozu" abweise, so meinen wir zwar oft das, was hier in Betracht kommt. Aber wir greifen dann, wie das bei dem Parallelismus dieses Wertgebiets mit dem der sachlichen partikularen Voll-Endung naheliegt, nach Bildern aus der ästhetischen Sphäre, um die Voll-Endung der Person in der Gegenwart zu charakterisieren, und gerade das dürfen wir in diesem Zusammenhang nicht, denn wir meinen persönliches, soziales, aktives Gegenwartsleben, und so gewiß die beiden Stufen der voll-endlichen Partikularität verwandte Züge aufweisen, z. B. darin, daß ihre Normen schweigen und nur für die theoretische Reflexion als Sollen ins Bewußtsein treten, ebenso notwendig ist es, die Form des Lebens, die wir jetzt im Auge haben, streng von allen ästhetischen Formen zu scheiden. Sonst kommen wir zur „schönen Seele" oder zu verwandten Begriffen eines kontemplativen Aesthetentums, und gerade vor der Verwechslung hiermit haben wir uns am sorgfältigsten zu hüten. Wir dürfen die Werte, die dieser Seite des sinnvollen Lebens in Wahrheit zugrunde liegen, nicht mißverstehen. Nicht mit einer sachlichen Harmonie, bei welcher die Betrachtung verweilt, und die uns vom gesellschaftlichen Wollen und Handeln ablöst, sondern allein mit Werten des persönlichen, aktiven und sozialen Daseins selbst haben wir es zu tun, wo wir das voll-endete Gegenwartsleben als besonderes Wertgebiet abgrenzen.

Eher als irgendwo anders könnten wir von „Lebenswerten" sprechen, um die voll-endliche Partikularität des Personalen zu kennzeichnen. Aber der Ausdruck scheint trotzdem in mehrfacher Hinsicht bedenklich. Zunächst dürfen wir nie vergessen, daß das Leben als bloßes Leben wertindifferent bleibt, und selbst wenn wir „lebendiges" Leben als wertendes Leben verstehen, wäre der Terminus Lebenswert nicht geeignet, um ein besonderes Gebiet des wertenden Lebens zu charakterisieren. Endlich ist damit, daß die Güter des persönlichen Gegenwartslebens sich der Einordnung in den Entwicklungsgang der geschichtlichen Kultur entziehen, insofern sie keine bloßen Stufen bilden, durchaus nicht gesagt, daß ihre Werte zu aller Kultur in Gegensatz gebracht werden sollen, denn abgesehen davon, daß wir gesellschaftliches Leben ohne jede Kultur überhaupt nicht kennen, dürfte auch ein großer Teil der hier gemeinten Güter allein auf „höheren" Stufen der Kultur zu finden sein. Der Ausdruck Lebenswert ist also in mehrfacher Hinsicht mißverständlich und wird daher besser vermieden. Trotz des Mangels einer eindeutigen Bezeichnung aber kann schon jetzt klar sein, daß sich die an der vollendeten Gegenwart des persönlichen Daseins haftenden Werte bei der Deutung unseres Lebenssinnes nicht entbehren lassen und daher mit Recht auch im System ihre Stelle suchen.

Wenn die Philosophie sie bisher trotzdem fast ganz vernachlässigt oder mit

Digitized by Google

anderen Werten verwechselt hat, so gibt es dafür mehrere Gründe, und auch darauf sei noch zur Klärung hingewiesen. Zum Teil handelt es sich in dieser Sphäre um unscheinbare, alltägliche, triviale Dinge. Ihre Werte sind so selbstverständlich, daß sie nicht auffallen. Sie spielen zwar quantitativ in jedem Menschenleben, manche sogar an jedem Tage eine große Rolle. Aber vielleicht hält man sie gerade deswegen nicht für würdig, Gegenstand philosophischer Untersuchung zu sein. Wissenschaft, Kunst, Religion, das sind sozusagen „große" Angelegenheiten, und auch die Probleme der Sittlichkeit drängen sich jedem auf, da die Pflicht mit ihrem „du sollst" uns mahnend den Ernst des Lebens zeigt. Der partikularen persönlichen Gegenwartsvollendung mit ihrer schlichten Stille scheint die Größe, ja zum Teil der Ernst zu fehlen. Haben nicht wenigstens einige der genannten Güter etwas allzu Gewöhnliches, Durchschnittliches? Die Philosophie soll uns über den Alltag erheben. Mit Recht, wird man sagen, hält sie sich von der bloßen Gegenwartsvollendung des Tages fern.

Trotzdem wäre es verkehrt, sich bei dem Versuch einer wahrhaft umfassenden Weltanschauungslehre auf das zu beschränken, was den Sinn des Daseins von Heiligen, sittlichen Heroen, kriegerischen Helden, Genies der Wissenschaft und der Kunst, kurz von Ausnahmemenschen bestimmt. Auch der Durchschnittsmensch wendet sich an die Philosophie, und sie darf das nicht unbeachtet lassen, wodurch der quantitativen Ausdehnung nach in vielen Fällen sogar hauptsächlich der Sinn des Lebens erfüllt wird.

Was es vielleicht besonders schwer macht, dies zu erkennen, und was ebenfalls dazu beiträgt, daß man oft die angegebenen Güter in ihrer Eigenart übersieht oder ihre Abgrenzung gegen die ethischen Güter unterläßt, beruht auf einem Umstand, der für das ganze Gebiet des persönlichen, aktiven und sozialen Lebens von Bedeutung ist, weil er es in charakteristischer Weise von dem sachlichen, kontemplativen und asozialen Leben unterscheidet. Darin sind die verschiedenen Werte nicht allein begrifflich zu trennen als theoretische, ästhetische und mystische Werte, sondern sie haften auch an faktisch verschiedenen realen Gütern. Die Wirklichkeit, mit der ein theoretischer Sinn sich verknüpft, ist selten zugleich der Träger ästhetischer Werte, und die mystischen Werte der Religion liegen vollends in einer prinzipiell vom irdischen Leben verschiedenen Sphäre. Anders steht es mit den Werten des persönlichen, aktiven und sozialen Lebens. Sie sind an derselben Person zu finden, und infolgedessen müssen auch Sinngebilde entstehen, in denen die verschiedenen Wertstufen eine eigentümliche Verbindung miteinander eingehen. Das wird uns bald noch näher beschäftigen. Dieser Umstand hebt jedoch die Notwendigkeit einer begrifflichen Trennung der Werte nicht auf. Im Gegenteil, wollen wir zur Klarheit über den Sinn des Lebens kommen, so müssen wir gerade das am strengsten scheiden, was faktisch immer miteinander verbunden ist, damit wir die Mannigfaltigkeit nicht übersehen. Erst dadurch lassen sich auch die Konflikte in ihrer Bedeutung würdigen, die zwischen den verschiedenen Wertgebieten des persönlichen Lebens entstehen können, und die besonders zwischen den ethischen Pflichten und den Gütern des voll-endeten Gegenwartslebens nicht ausbleiben werden. Das „du sollst" steht ja notwendig der persönlichen Voll-Endung in der Gegenwart, wie wir sie meinen, hemmend entgegen.

Doch es ist nicht möglich, alle Fragen, die sich hier aufdrängen, weiter zu verfolgen. Wir haben ohnehin das neue Wertgebiet schon eingehender behandelt als die übrigen. Das war notwendig, falls gezeigt werden sollte, daß nicht nur formal

Digitized by Google

eine Wertstufe konstruiert ist, sondern daß es auch wirkliche Güter gibt, an denen die Werte dieser Stufe haften. Es bleibt jetzt nur noch übrig, trotz der angedeuteten Schwierigkeiten nach einem Namen für sie zu suchen, und da scheint der Ausdruck Liebe von allen, die wir wählen könnten, der geeignetste für das Gut zu sein, an dem die gemeinten Werte zu finden sind. Das Wort wird ja häufig in Gegensatz zur Pflicht gebracht, und es bezeichnet zugleich den Begriff eines Gutes von unantastbarem Wert. Es wäre möglich, auch von „Neigung" zu sprechen, aber dieser Terminus ist einerseits philosophisch zu sehr belastet und wirkt andererseits zu matt. Daß das Wort „Liebe" auch Nachteile hat, ist nicht zu bestreiten. Wir dürfen insbesondere dabei nicht nur an Geschlechtsliebe denken. Ja, von dieser war absichtlich noch nicht die Rede, da sie ein Problem für sich bildet, wie sich bald zeigen wird. Ebenso ist die „himmlische" oder die spezifisch christliche Liebe, die sich prinzipiell auf alle Menschen erstreckt, hier ebenfalls nicht gemeint. Sie weist bereits über die partikulare Gegenwartsvoll-endung hinaus. Ja, an ihr kann geradezu der Unterschied unseres neuen Wertgebietes von der letzten, noch nicht behandelten Stufe des persönlichen, aktiven und sozialen Lebens deutlich gemacht werden. Die Liebe, die wir hier im Auge haben, trägt stets einen partikularen Charakter, und außer der schon genannten Mutterliebe kommt z. B. noch Kindesliebe, Heimatliebe, Vaterlandsliebe in Betracht. Andererseits scheint der Ausdruck Liebe auch wieder zu eng, denn Freundschaft und Geselligkeit wird man geneigt sein, zur Liebe in einen gewissen Gegensatz zu bringen.

Trotzdem gibt es keinen besseren Terminus, und wir müssen daher an ihm festhalten, sollte auch ein Teil für das Ganze gesetzt werden oder andererseits der Schein eines zu weit gefaßten Gebietes entstehen. Die Wissenschaft von den Liebeswerten, die bisher als besondere philosophische Disziplin fehlt, wollen wir mit dem allerdings ebenfalls nicht eindeutigen Namen Erotik bezeichnen, um sie neben Logik, Aesthetik und Ethik zu setzen. Wir stellen dann im aktiven Leben der sozialen Personen die erotischen Werte der voll-endlichen Partikularität oder die erotischen Gegenwartsgüter den ethischen Werten der un-endlichen Totalität oder den ethischen Zukunftsgütern gegenüber, ebenso wie wir auf der andern Seite des Systems die ästhetischen Werte und Güter von den theoretischen unterschieden haben. Ihre Rangordnung ist insoweit klar, als die einen Voll-Endlichkeit bedeuten, dafür aber auf Totalität verzichten, die andern zwar über die Partikularität hinausweisen, dagegen zugunsten der Zukunft die Gegenwart verlieren. Diese Begriffe genügen, die Aufgaben einer Philosophie der erotischen Güter und Werte des menschlichen Lebens zu kennzeichnen, soweit sie sich auf dies besondere Gebiet und diese Wertstufe in ihrer Eigenart beschränkt.

Doch ist auch damit die Reihe auf der aktiven und persönlichen Seite noch nicht abgeschlossen. Wie beim kontemplativen und sachlichen Leben, so eröffnet sich auch hier der Ausblick auf eine dritte Stufe, welche die Vorzüge der beiden ersten ohne ihre Mängel enthält, also als ihre Synthese angesehen werden darf. An allen persönlichen und menschlichen Liebesbeziehungen haftet die Endlichkeit der Partikularität, und deshalb erscheinen sie, wenn wir an die Rangordnung der Voll-Endungsstufen denken, in gewisser Hinsicht solange problematisch, als es nicht gelungen ist, sie mit dem höchsten Gut und seinem absoluten Wert in Beziehung zu setzen. Allen voll-endlichen Partikularitäten des aktiven, persönlichen und sozialen Daseins fehlt die notwendige Verbindung mit dem Ganzen des persönlichen Universums. Durch die Einordnung in die sozial-ethische Entwicklung läßt

Digitized by Google

sich diese Verbindung hier nicht herstellen, denn dadurch würde gerade die Gegenwarts-Voll-Endung vernichtet werden. So kommen wir zum Problem der vollendlichen Totalität auch auf der persönlichen und aktiven Seite des Wertsystems. Wie haben wir den Abschluß seiner Reihe zu denken? Wie findet auch die letzte Stufe ihre inhaltliche Erfüllung? Das ist die Frage, die wir noch stellen müssen, ehe wir die Erörterung der sechs Voll-Endungs-Gebiete verlassen.

Ein Vergleich mit den Stufen der Kontemplation wird das Problem, das hier vorliegt, am schnellsten klären. Dort drang die monistische Voll-Endungstendenz zuerst über den theoretischen Dualismus von Form und Inhalt und dann auch über den zweiten, im ästhetischen Gebiet noch beibehaltenen Dualismus von Subjekt und Objekt zum All-Einen vor. Hier hat die voll-endliche Partikularität des persönlichen Lebens oder die Liebe zwar ebenfalls die Spannung des autonomen ethischen Sollens gelöst. Aber die Vielheit des individuellen Lebens konnte dadurch nur gesteigert werden. Wenn auch das ethische Leben auf Individualität beruht und insofern jeder nur ein individuelles ethisches „Gesetz" kennt[1]), so schwebt doch das Sittengesetz, schon insofern es Gesetz, d. h. Norm ist, über dem Individuum und besitzt zugleich eine Art von „Allgemeinheit", die hier nicht genauer bestimmt zu werden braucht.

Mit der Spannung und dem Darüberschweben fällt für das erotische Gebiet jede Art von Allgemeinheit fort. Der erotische Wert nimmt ausschließlich in der theoretischen Reflexion als Begriff eines Wertes den Charakter der Allgemeinheit an. Die Persönlichkeit findet erotische Voll-Endung nur in ihrer besonderen Art, und das erotische Wertgebilde muß jedesmal absolut individuelles Gepräge zeigen. So entsteht eine Vielheit von Beziehungen, die unverbunden nebeneinander bleiben. Wir sind im Gebiet des Pluralismus wie überall innerhalb des persönlichen und sozialen Lebens, und wir müssen darin verweilen. Deshalb darf auch auf der höchsten Stufe die voll-endliche Totalität sich nicht so zu dem einen „Ganzen" gestalten, daß sie die Fülle des persönlichen Daseins in seiner Vielheit aufhebt wie die Gottheit des Pantheismus. Das ist die negative Seite der Sache.

Dem entspricht das Positive, und zwar zeigt die letzte Stufe des Wertgebietes hier notwendig zwei Seiten. Erstens kann das Subjekt so wenig im Objekt untergehen, das vielmehr ein Ideal absoluter Subjekts-Voll-Endung zu bilden ist. Die Persönlichkeit selbst wird zur Absolutheit gesteigert. An die Stelle des Pantheismus tritt der Glaube an einen persönlichen Gott. Aus dem als notwendig verstandenen Wertbegriff verstehen wir damit zugleich den Sinn der theistischen Religion. So hat auch die letzte Stufe ihre inhaltlich Erfüllung gefunden, und ihr Verhältnis zum geschichtlichen Kulturleben wird klar.

Aber das genügt für sich allein noch nicht. Es ist das Prinzip der Personalität nicht bloß zu dem Gedanken an eine oder mehrere persönliche Gottheiten zu steigern, sondern es muß daneben auch die Vielheit der irdischen Persönlichkeiten voll erhalten bleiben. Wo dies geschieht, werden sie zu „Seelen" im eigentlichen Sinne des Wortes und sind zugleich zu Gott in ein soziales Verhältnis gebracht. Damit erst erfüllt sich der Begriff einer Religion des aktiven, persönlichen und sozialen Lebens, wie wir sie schon früher der Mystik gegenüber stellen konnten, und sie findet zugleich ihre Stelle im System der Werte und Güter ebenso wie die kontemplative,

1) Vgl. mein Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. Aufl., S. 619 ff., und Simmel, Das individuelle Gesetz in Lebensanschauung, 1918.

Digitized by Google

asoziale und überpersönliche Religion. Das geschichtliche religiöse Leben wird damit in seinen antagonistischen Tendenzen verständlich.

Auch andere religiöse Werte, die mit diesem Gegensatz zusammenhängen, erhalten nun ihren Platz und geben den formalen Stufen des Wertsystems die inhaltliche Ausgestaltung. Der mystische Glaube als Abschluß der kontemplativen, unpersönlichen, asozialen Reihe mit monistischer Voll-Endungstendenz neigt notwendig zur Weltverneinung, ja führt, konsequent zu Ende gedacht und theoretisch ausgestaltet, zu einer Philosophie des Todes. Hier dagegen, wo das persönliche Leben der vielen Individuen nicht allein erhalten werden, sondern sich voll-enden kann, tritt notwendig eine Bejahung der Fülle persönlicher und sozialer Tätigkeit ein und damit zugleich eine Bejahung der „Welt" überhaupt. Wenigstens liegt sie in der Konsequenz dieser Richtung, und damit kommen wir dann zu dem Ausblick auf eine positive Lebensphilosophie, der das Verständnis für das Transzendente nicht zu fehlen braucht. Es gibt ein Leben in der Welt und zugleich ein Leben in der Gottheit. Freilich treten Gott und Welt hier auseinander, und sie müssen auch bei noch so enger Verbindung getrennt bleiben. Aber gerade deshalb stören sie einander nicht, sondern können sich gegenseitig ergänzen. Die Beziehung zu Gott als der voll-endlichen Total-Persönlichkeit befreit das endliche Dasein der Personen von den Unvollkommenheiten der Endlichkeit und braucht es trotzdem nicht mystisch zu vernichten. Im Gegenteil, durch persönliche Anteilnahme am persönlichen Transzendenten und Ewigen, das wir lieben, und von dem wir uns geliebt glauben dürfen, können wir unser persönliches sinnliches Leben in seiner individuellen Fülle erhöhen. So allein kommt die pluralistische Voll-Endungstendenz des persönlichen, aktiven, sozialen Daseins zum Abschluß.

Der Theismus stützt und befestigt also, konsequent zu Ende gedacht, die Wirklichkeit des irdischen Lebens in der Gegenwart und Zukunft, indem er ihm einen Wert gibt, den es aus eigener partikularer Kraft nicht aufzubringen vermag. Das ewige Du wird in das zeitliche Ich, das Göttliche in das Menschliche, das Absolute in das Relative, das Voll-Endliche in das Endlose, Un-Endliche, die Totalität der Person in ihre Partikularität hineingetragen, und damit sogar dem persönlichen und individuellen Leben noch Ewigkeits-Sinn verliehen, das unter den bisher entwickelten Gesichtspunkten als unvoll-endet oder geradezu als sinnwidrig erscheinen konnte. So muß wenigstens das allgemeine Prinzip auch dieser letzten Stufe der Voll-Endung und ihrer inhaltlichen Erfüllung klar sein und sich die Möglichkeit für eine allseitige Sinndeutung des religiösen Lebens eröffnen. Die Ausführung gehört auch für dies Gebiet nicht mehr in die allgemeine Grundlegung der Philosophie.

Doch bleibt noch ein Punkt von prinzipieller Wichtigkeit für die Gliederung des Systems, die hier allein in Frage steht. Selbstverständlich kann es in einer einheitlichen Weltanschauung nicht zwei verschiedene Arten der religiösen Werte geben, die beide als gültig anerkannt werden. Zum erstenmal treten hier grundsätzlich miteinander unversöhnliche Geltungen auf. Das muß so sein, nicht nur, weil im geschichtlichen, religiösen Leben, wie wir schon andeuteten, sich die Tendenz zeigt, durch den religiösen Wert alles Kulturleben zu färben und ihm damit einen einseitigen, exklusiven Charakter zu geben, sondern auch weil die formalen Wertstufen der voll-endlichen Totalität notwendigerweise einen exklusiven Charakter tragen. Von einer wertenden Stellungnahme zu der einen oder zu der andern der beiden Formen ist an dieser Stelle keine Rede. Sie bleibt wohl für die Wissenschaft

Digitized by Google

überhaupt unmöglich. Jedenfalls breiten wir hier lediglich die verschiedenen Werte in systematischer Anordnung möglichst vollständig aus, und das Problem, wie das religiöse Leben sich trotzdem einheitlich deuten läßt, kümmert uns in diesem Zusammenhang noch nicht.

Vollends fragen wir in keiner Weise nach der „Wahrheit" der einen oder der andern Religion, sondern nur die Sinndeutung des religiösen Lebens auf Grund eines theoretischen Verständnisses atheoretischer Werte kommt in Betracht. Wir konstatieren deshalb ausdrücklich, daß der persönliche Gott des Theismus und die Fülle der aktiven Seelen in unserem Schema der Werte und Güter ebenso ihren Platz haben wie der Pantheismus auf der Seite des kontemplativen Lebens. Der voll-endlichen Totalität des Objekts dort entspricht hier die voll-endliche Totalität des Subjekts, und während dort alles persönliche, individuelle, aktive und soziale Leben in der Arm-Seligkeit des Monismus untergeht, wird hier pluralistisch sein Reichtum im Ewigen verankert. Dem entspricht: als Persönlichkeiten haben die vielen einzelnen Individuen zur persönlichen Gottheit ein persönliches Verhältnis und verbinden so ihre individuelle Partikularität mit der voll-endlichen Totalität. Als Individuen sind sie tätig am Reiche Gottes auf Erden und können dadurch mehr als endliche Individuen sein. Auch das soziale Moment ist über alles Vergängliche hinaus gesteigert. Tritt doch die Gottheit in dieser Religion der Fülle jedem Ich als ein besonderes Du gegenüber.

Insofern läßt sich, wie noch flüchtig angedeutet sei, der Theismus auch in seiner Steigerung zum Polytheismus verständlich machen und würdigen. Am deutlichsten wird das mit Rücksicht auf das Problem der Liebe. Die individuelle irdische Liebe blieb als partikulare Voll-Endung notwendig endlich und beschränkt. Nimmt dagegen eine individuelle göttliche Liebe, die so vielgestaltig ist wie die individuellen Seelen selbst, die irdische in sich auf, so gibt sie ihr die höchste individuelle Weihe, indem sie sie zugleich von aller Partikularität erlöst. So kann der Gläubige hoffen, in jeder Hinsicht vom Fluch der Endlichkeit befreit zu werden, ohne durch Einreihung in den rastlos vorwärtsschreitenden Entwicklungsstrom auf persönliche, aktive und soziale Gegenwarts-Voll-Endung verzichten zu müssen.

Das mag zur Kennzeichnung dieses letzten Wertgebiets genügen, das ebenso wie die dritte Stufe der Kontemplation einen religiösen Charakter trägt, aber Werte von prinzipiell anderer Art umfaßt. Fragen wir schließlich nach dem Verhältnis zu besonderen Formen des geschichtlichen Kulturlebens, so findet sich unter den historischen Religionen wohl keine, deren Glaube sich mit dem an ein Ideal persönlicher, aktiver und sozialer Voll-Endung restlos deckt. Doch sind die historischen Formen der Mystik ebenfalls nirgends völlig rein entwickelt, und das ist in beiden Fällen für unseren systematischen Zusammenhang auch nicht von Bedeutung. Wir brauchen übergeschichtliche reine Typen, und es genügt, um sie zur Deutung der geschichtlichen Kultur fruchtbar zu machen, wenn einige der Züge, die wir schematisch ableiten konnten, im faktisch vorhandenen religiösen Leben ihre Ausprägung gefunden haben. Vor allem kommt dabei das Christentum in Betracht, das durch den Gedanken an Gotteskindschaft und an Erhöhung des Wertes jeder einzelnen Seele ebenso wie durch die Betonung der Solidarität des gesamten Menschengeschlechts, also durch persönliche und soziale Momente, bedeutsam geworden ist. Daneben fehlen in ihm freilich auch mystische Züge und mit ihnen zusammenhängende Tendenzen zur Weltverneinung nicht. Insofern ist es als Mischform zu verstehen. Ueberall aber, wo man an einen persönlichen

Digitized by Google

Gott glaubt, neben dem die Vielheit der individuellen Seelen ihre Selbständigkeit bewahrt, wird unser Gegensatz zum Monismus und Pantheismus zutage treten, und den vor allem hatten wir systematisch einzugliedern.

Im übrigen sind die historischen Religionen durchweg als Gebilde zu begreifen, in denen Elemente aus beiden Typen sich zusammenfinden, wie in der christlichen Mystik sich die Persönlichkeitswerte der sozialen Aktivität mit pantheistischen Idealen der asozialen Kontemplation vereinigen. Denkt man sich die religiösen Werte systematisch verstanden, so muß es möglich werden, der Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Kulturlebens, soweit es religiösen Charakter zeigt, in seinen Nuancen und Abstufungen deutend nachzugehen. Mit diesem allgemeinen Hinweis auf neue Aufgaben einer Weltanschauungslehre kann es an dieser Stelle sein Bewenden haben. Es kommt überall allein darauf an, zu zeigen, auf welchem Wege in die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Kulturgüter mit Rücksicht auf die an ihnen haftenden Werte eine übergeschichtliche Ordnung zu bringen ist. Bevor die Vielheit sich nicht würdigen und begrifflich beherrschen läßt, kann auch von einer einheitlichen und trotzdem allseitigen Deutung des Sinnes, den die Welt und das menschliche Leben zeigt, keine Rede sein.

VIII.

Das Prinzip der Personal-Union.

Um die systematischen Grundlagen der Wertordnung ganz zu überschauen, werfen wir schließlich noch einen Blick auf die zwei Mittelgebiete, welche durch eine Verbindung der beiden ersten Wertstufen sowohl auf der sachlichen, asozialen und kontemplativen als auch auf der persönlichen, sozialen und aktiven Seite entstehen [1]). Sie können als immanente Synthesen von un-endlicher Totalität und voll-endlicher Partikularität bezeichnet und so den bereits betrachteten religiösen Synthesen, die im Transzendenten liegen, entgegengestellt werden. Um ihre Bedeutung klarzumachen, ist es jedoch nicht notwendig, die formalen Wertverhältnisse ausführlich zu entwickeln. Wir weisen sogleich auf inhaltlich bestimmte Probleme hin, und zwar stellen wir das persönliche, aktive und soziale Leben hier voran. Es muß in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung sein, da seine verschiedenen Werte an derselben Wirklichkeit, d. h. derselben Person zu finden sind. Wir können das Verbindungsprinzip, das hier zugrunde liegt, daher das der Personalunion nennen. Während die theoretischen und die ästhetischen Werte in der Regel an real getrennten Gütern haften, ist es umgekehrt in den meisten Fällen derselbe Mensch, der als ethisches und als erotisches Gut zugleich in Betracht kommt, oder der sowohl ethische als auch erotische Güter wertet, ja es läßt sich schwer denken, daß nicht in jedem Menschendasein beide Wertarten in mehr oder weniger hohem Maße vereint eine Rolle spielen. Im wirklichen Leben kann man ihre Scheidung, wie wir sie im Interesse der Sinndeutung vornehmen, nur in Ausnahmefällen durchführen. Es braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß weitaus die meisten Menschen nicht dazu kommen, sich zu fragen, ob ihr Dasein mehr von den einen oder mehr von den andern Werten seinen Sinn erhält, ob sie mehr an Zukunftsgütern oder mehr an Gegenwartsgütern tätig sind. Um so wichtiger ist auch hier die theore-

1) Vgl. oben S. 383.

Digitized by Google

tische Klarheit, die allein auf Grund einer begrifflichen Auseinanderhaltung der Werte zustandekommt.

Vollziehen wir die Scheidung, so dürfte sich ergeben, daß der Sinn des einen Menschenlebens mehr durch Zukunftsgüter und endlose Arbeit an ihnen, der Sinn des andern mehr durch Gegenwartsgüter und partikulare Voll-Endung bestimmt ist. Je nach der Anlage und Neigung und auch nach der Lebensstellung müssen sich hier große individuelle Verschiedenheiten zeigen. Für den unbefangenen Blick aber wird mit Rücksicht auf den Unterschied der Geschlechter eine charakteristische und mehr als zufällige Differenz zutagetreten. Gewiß sind an jeden Menschen, an die Frau ebenso wie an den Mann, sozial-ethische Forderungen zu stellen, und es gibt kein „normales", d. h. durchschnittliches Menschenleben, das nicht zum großen Teil im Dienste der Pflicht steht. Aber man kann doch nicht verkennen, daß trotz aller Ausnahmen das Wesen des Mannes im allgemeinen mehr auf Zukunftsarbeit, zumal im öffentlichen Leben, angelegt ist, das Wesen der Frau mehr auf Arbeit im Gegenwartsleben, wie es in Stille und Intimität abläuft. Zur Zukunftsarbeit in der Oeffentlichkeit ist nicht allein die Tätigkeit an den sozial-ethischen Gütern selbst, sondern auch die Produktion von Wissenschaft und Kunst zu rechnen, denn sobald das theoretische und das ästhetische Verhalten zum „Beruf" wird, fügt sich das wissenschaftliche und das künstlerische Subjekt als Glied in das soziale Leben ein und kommt dadurch ebenso wie das sozial-ethische oder das erotische Subjekt als Persönlichkeit in Betracht.

Nur ein einseitig moralistischer Entwicklungs- und Fortschrittsfanatismus kann die Frauen deshalb geringer werten, weil ihre Beteiligung an der so verstandenen Zukunftsarbeit durchschnittlich nicht so groß ist wie die der Männer. Hat man die Gegenwartsgüter aus der Voll-Endungstendenz in ihrer prinzipiellen Bedeutung als ein Moment verstanden, das für ein in sich gegründetes Menschenleben nicht entbehrt werden kann, so ergibt sich von hier aus die Möglichkeit, gerade der weiblichen Eigenart eine ebenso hohe Stellung im Gesamtsinn des Daseins anzuweisen wie der männlichen, obwohl sich nicht leugnen läßt, daß die Arbeit für die sich geschichtlich entwickelnde öffentliche Kultur hauptsächlich von Männern getan wird. Weiblichkeit ist, so wenig sie als Sollen zum Bewußtsein zu kommen braucht, wenn das Leben ihre Form trägt, ein besonders wichtiger Wert im Gebiet der persönlichen Gegenwartsgüter, und um die grundsätzliche Bedeutung, die das Prinzip der Personalunion besitzt, zu verstehen, können wir uns daher auf das Verhältnis von Männlichkeit und Weiblichkeit als ein charakteristisches Beispiel für die Verbindung verschiedener Werte im Leben beschränken.

Den Unterschied zwischen den Geschlechtern mit Rücksicht auf den Lebenssinn hat man schon oft hervorgehoben, und es ist wichtig, daß man die Begriffe, die wir hier zu seiner Deutung benutzen, nicht mit verwandten Begriffen verwechselt. Es ist gesagt worden, daß die Frau mehr durch das, was sie ist, der Mann mehr durch das, was er tut, Bedeutung habe, daß die Frau der Natur näher stehe als der Mann, mehr Zustandswesen, weniger Leistungswesen, mehr subjektiv, weniger objektiv sei. In allen diesen Behauptungen mag etwas Richtiges stecken. Aber das meinen wir hier nicht, oder das steht mit unseren Problemen höchstens in indirekter Verbindung. Auch bei der persönlichen Voll-Endung in der Gegenwart handelt es sich um ein Tun, nicht nur um ein bloßes Sein, denn der aktive Mensch steht hier überall in Frage. Ebenso liegt objektive Kulturarbeit jedenfalls in dem Sinn vor, daß sie über die bloße Natur weit hinausführt, und von „Lebenswerten" im Gegen-

Digitized by Google

satz zu Kulturwerten darf dabei aus den angeführten Gründen ebenfalls nicht gesprochen werden. Auch die Frau leistet etwas für die Kultur, wenn sie an den Voll-Endungsgütern arbeitet. Aber es handelt sich dabei freilich um eine Kulturarbeit und um eine Aktivität von besonderer Art, um Leistungen, die sich nicht als Stufen in die historische Entwicklung einordnen lassen, sondern dadurch, daß sie in sich zum vollen Ende kommen, zugleich alle Geschichte überragen. Sie können deswegen eventuell auf den engen Kreis des Hauses und der Familie beschränkt bleiben, ohne dadurch irgendwie an Bedeutung einzubüßen.

Doch diese Bemerkungen sollen nur das Verständnis der eigenartigen Synthese vorbereiten, die hier zwischen den beiden ersten Wertstufen des persönlichen, sozialen und aktiven Lebens sich vollzieht. Ist nämlich die Verteilung der Begabung und der Leistung für Zukunfts- und für Gegenwartsarbeit an Mann und Frau richtig verstanden, dann dürfen wir auch hoffen, von hier aus die Bedeutung der Geschlechtsliebe für den Sinn des Lebens zu würdigen und ihre Stellung im System der Güter zu bestimmen. An ihr haftet ein eigenartiger Voll-Endungswert, wie wohl nur von wenigen bestritten werden wird. Selbstverständlich steht dabei nicht der natürliche Trieb in Frage, der die Geschlechter zueinander zieht, denn dieser ist wie alles bloß Natürliche mit Rücksicht auf einen „objektiv" geltenden Wert indifferent. Genauer, die Werte, die dabei in Betracht kommen, gehören zu den allgemein subjektiven, deren Geltung sich restlos auf ihr Gewolltsein zurückführen läßt. Sie bilden daher für die Wertwissenschaft kein Problem, oder sie werden höchstens insofern wichtig, als die sich aus ihnen ergebenden Konflikte mit dem Dienst an objektiven Kulturgütern zu verstehen sind. Auch um die Bedeutung der Liebe für die Fortpflanzung handelt es sich hier nicht, denn unter diesem Gesichtspunkt wird sie zum Mittel für Zwecke und kann nie in ihrem Eigenwert als Gegenwartsgut verstanden werden. Ebenso ist in unserm Zusammenhang von der ethischen Bedeutung der Liebe abzusehen, also nicht etwa ihre Beziehung zur sittlichen Form der Ehe zu erörtern, und endlich hat auch die religiöse Weihe, die ihr durch Verbindung mit der voll-endlichen Totalität der Persönlichkeit vielleicht zukommt, jetzt beiseite zu bleiben. Nur die individualisierte, persönliche Liebesbeziehung selbst, wie sie zwischen Mann und Frau besteht und in sich gegründet ist, soll gedeutet werden, und hierfür wird das Verhältnis von endloser Zukunftsarbeit, die hauptsächlich Sache des Mannes ist, und Gegenwartsvollendung, für welche die meisten Frauen sich begabter zeigen, wichtig.

Um das Prinzip klarzustellen, werden Andeutungen genügen. Gehören sowohl Zukunftsarbeit als auch Gegenwartsvollendung zum sinnvollen Dasein der Menschen, und stellt jede für sich isoliert eine Einseitigkeit dar, dann muß der oft zu seinem Schmerz fast ganz auf unvollendbare Zukunftsarbeit angewiesene Mann die denkbar innigste, sinnlich-geistige Lebensgemeinschaft mit einer Frau, die in der Gegenwart sich und ihr Tun zu vollenden vermag, wie die Voll-Endung seines eigenen Daseins empfinden, ohne daß er darum sein Streben nach unendlicher Totalität aufzugeben braucht. So wird sich für den Mann in der Liebe zur Frau eine Synthese von un-endlicher Totalität und voll-endlicher Partikularität vollziehen, die nicht ins Transzendente hinausweist. Umgekehrt vermag die Frau, die ihr endliches Gegenwartsleben vielleicht als Enge fühlt, in der Liebe zum Mann und seinem Werk eine befreiende Zukunftsperspektive zu gewinnen, ohne daß sie dabei den vollendlichen Gegenwartscharakter ihres Wesens einbüßt. Auch für

Digitized by Google

sie also ergibt sich eine Verbindung von Voll-Endung und Un-Endlichkeit, die sich ganz auf das irdische Dasein beschränken kann.

Die prinzipielle Bedeutung dieser Synthese ist hier nicht näher zu erörtern. Es kommt wieder nur darauf an, zu zeigen, wie das System der Werte, das wir auf Grund des Voll-Endungsprinzips aufgestellt haben, für eine Deutung des Lebenssinnes fruchtbar zu machen ist, und darauf allein sei noch hingewiesen, wie auf diesem Wege sich auch der Sinn des oft ausgesprochenen Wortes verstehen läßt, daß erst Mann und Frau zusammen den „vollen" Menschen ausmachen. Wir begreifen, weshalb das Ideal der Menschlichkeit sich gerade nicht „monistisch" auf das bei Mann und Frau Gleiche richtet, als ob Männlichkeit und Weiblichkeit bloße „Hüllen" des wahren Menschen wären, die sein dahinter liegendes Wesen verdecken und insofern Unvollkommenheiten bedeuten, wie sogar noch Schleiermacher meinte, sondern wir sehen, wie die höchste rein irdische Voll-Endung „pluralistisch" gerade in der Vereinigung der wesentlich verschiedenen, durch ihre Verschiedenheit aufeinander angewiesenen und in ihrer Verschiedenheit bewahrten Momente zu suchen ist. Insofern in den Beziehungen der beiden Geschlechter, die auf dieser Basis ruhen, eine Synthese der beiden ersten Stufen persönlicher Werte vorliegt, hat das Prinzip der Geschlechtsliebe zugleich einen übergreifenden Sinn und muß als höchster diesseitiger Wert des voll-endeten persönlichen Gegenwartslebens gelten. Dementsprechend würde in der Erotik die Deutung des rein irdischen persönlichen Lebens überhaupt gipfeln können. Sie müßte in dieser Hinsicht der Ethik noch übergeordnet werden, und erst in der Beziehung der immanenten zur transzendenten Welt oder der irdischen zur himmlischen Liebe hätten wir die letzte, denkbar höchste aller persönlichen Synthesen zu sehen.

Doch soll auch diese Andeutung lediglich klarmachen, welche Probleme sich auf Grund unseres Wertsystems für die Sinndeutung des Lebens ergeben, sobald wir das Prinzip der Personalunion heranziehen. Die weitere Ausführung gehört nicht mehr in die allgemeine Grundlegung. Der Hinweis auf Beispiele hat den Zweck, die Gliederung des Systems hervortreten zu lassen und zu zeigen, welche Stellen die Fragen nach dem Sinn des Lebens darin erhalten. Solche Anwendung sehr umfassender und allgemeiner Kategorien auf Probleme des konkreten und individuellen Daseins, die jeden unmittelbar angehen, mag für manchen etwas Befremdliches und bei dem schematischen Charakter der Erörterung vielleicht nicht ganz Ueberzeugendes haben. Aber gerade die Aufdeckung einer nicht beachteten und damit die Herstellung einer nicht üblichen Verbindung der verschiedensten Lebensfragen mit umfassenden Wertbegriffen ist der Zweck dieser allgemeinen Grundlegung der Philosophie. Sie rechtfertigt ihren Begriff der Weltanschauungslehre am besten dadurch, daß sie die Fäden aufzeigt, welche die Fülle des besonderen Lebens mit den allgemeinsten Weltkategorien verknüpfen. Erst so kann der Universalismus deutlich werden, ohne den keine echte Philosophie möglich ist. Erst so befreien wir uns von der Prinzipienlosigkeit der üblichen „psychologischen" Behandlung solcher Fragen, die über mehr oder weniger „geistreiche" aphoristische und zufällige Betrachtungen meist nicht hinauskommt.

Digitized by Google

IX.

Die Philosophie als geschlossenes System.

Zum Abschluß unserer Gedanken bedarf es jetzt nur noch eines Blickes auf die immanente Synthese im kontemplativen, sachlichen, asozialen Leben. Das aber führt uns auf den Begriff eines Systems der Philosophie, und so können wir auch in dieser Hinsicht damit die allgemeine Grundlegung unserer Wissenschaft zu Ende bringen. Die Philosophie muß schließlich sich selbst in das Ganze der Kulturgüter einordnen.

Zunächst fassen wir noch einmal zusammen, was sich bis jetzt ergeben hat. In dem System, wie wir es denken, sind alle Arten von Werten untergebracht, für die ein Anspruch auf „objektive" oder „absolute" Geltung erhoben wird, und die also Probleme der Philosophie enthalten. Nicht allein Logik, Ethik, Aesthetik und zwei Arten von Religionsphilosophie haben wir als notwendige philosophische Disziplinen verstanden, sondern sogar ein bisher nicht existierender Teil, die Philosophie des voll-endeten persönlichen Gegenwartslebens oder die Erotik, ergibt sich als wissenschaftliche Forderung. Ebenso müssen neue Güter, die eventuell die Zukunft entwickeln wird, ihren Platz finden können. Insofern ist das System offen und doch zugleich ein System. Vor allem haben wir nicht eine bloße Nebeneinanderstellung, sondern eine Rangordnung der Werte in je drei Stufen gewonnen, so daß es im Prinzip möglich wird, nach dem einheitlichen Sinn unseres Daseins zu fragen.

Andererseits ist jedoch ebenso entschieden hervorzuheben: das, was man eine „Lösung" der Weltanschauungsprobleme zu nennen pflegt, gibt dies System der Werte für sich betrachtet auch im allgemeinsten Prinzip noch nicht. Unter der Rangordnung war immer ein formales Verhältnis zu verstehen, das mit Rücksicht auf die theoretische Einsicht in das Wesen des wertenden Lebens als eines Strebens nach Voll-Endung sich bestimmt. Welches von den inhaltlich bestimmten Gütern als höchstes oder zentrales zu gelten hat, von welchem Wertgebiet aus man zu einer „Einheit" der Weltanschauung vordringen kann, und welche inhaltlich bestimmte Stufenfolge der Geltungen dabei entsteht, bleibt in jeder Hinsicht unentschieden. Ja, es ergibt sich eine Reihe von Fragen, für die aus dem Voll-Endungsprinzip heraus eine Antwort überhaupt nicht möglich scheint. Besitzt die persönliche oder die sachliche Wertreihe den Primat? Gibt der Monismus oder der Pluralismus die letzte Erfüllung? Haben wir die „Welt" zu verneinen oder zu bejahen? Die Entscheidung darüber wird mit Hilfe unserer Wertrangordnung allein nie zu geben sein.

Der Grund dafür ist klar. Kontemplatives und aktives Leben sind nach unseren Prinzipien der Gliederung einander neben zuordnen. Man darf nicht einmal behaupten, daß entweder in der letzten Stufe der Kontemplation oder in der letzten Stufe der Aktivität die höchsten Güter liegen müssen, denn beide stehen nicht nur gleichwertig nebeneinander, sondern man kann sogar das ganze Gebiet der voll-endlichen Totalität als transzendent reales für völlig problematisch erklären. Lehnt man dann dementsprechend sowohl eine theistische als auch eine pantheistische Deutung des Lebenssinnes ab, so bleibt es vollends zweifelhaft, wie die Zukunfts- und Gegenwartsgüter auf der persönlichen und unpersönlichen Seite sich zueinander verhalten, und ob man eine mehr an der Wissenschaft oder mehr an der Kunst, mehr an der Sittlichkeit oder mehr an der voll-endlichen persönlichen

Digitized by Google

Gegenwart orientierte Weltanschauungslehre zu bilden hat. Gilt ein logischer oder ein ästhetischer, ein ethischer oder ein erotischer Idealismus, wie man ihn nach dem höchsten Prinzip der persönlichen Gegenwartsgüter nennen könnte, oder ist vielleicht jeder dieser Standpunkte einseitig und ungenügend?

Alles das erscheint vorläufig noch gleich möglich, ja, es bleibt fraglich, ob die Philosophie als Wissenschaft auf diese Probleme überhaupt eine Antwort zu geben vermag. Eventuell muß sie sich damit begnügen, auf Grund des Wertsystems die verschiedenen Formen einer Deutung des Lebenssinnes nebeneinanderzustellen und zu zeigen, welche von ihnen in sich konsequent sind und welche nicht. Im übrigen wird sie es dann dem einzelnen Individuum überlassen, die Weltanschauung zu wählen, die am besten zu seiner persönlichen außer- oder überwissenschaftlichen Eigenart paßt. Nicht einmal das darf sie hoffen, daß jeder Mensch einer der in sich konsequenten Weltanschauungen den Vorzug vor den inkonsequenten gibt, denn Konsequenz ist ein theoretischer Wert, und wer theoretische Werte bei der Bildung seiner Weltanschauung nicht als entscheidend ansehen will, ist niemals davon zu überzeugen, daß er Unrecht hat. Nur der theoretische Mensch muß ihre objektive Geltung voraussetzen, falls er nicht aufhören will, theoretischer Mensch zu sein. Die Frage also, wieweit die Weltanschauungslehre imstande ist, Weltanschauung als Lebensüberzeugung zu geben oder ihre Bildung auch nur zu beeinflussen, bleibt völlig unentschieden.

Aber dieser Punkt ist für die Weltanschauungslehre als reine Wissenschaft nicht von prinzipieller Bedeutung. Er wird erst wichtig, wenn man von einer bestimmten Weltanschauung aus nach dem Wert der Wissenschaft für „das Leben" fragt, und daß ein völliges Zusammenfallen von Philosophie und Leben unmöglich ist, haben wir bereits gesehen. Die Philosophie muß als Wissenschaft immer über dem Leben stehen, ohne es freilich dem Leben irgendwie verbieten zu können, sich über die Wissenschaft zu stellen.

Für uns ist eine andere Frage nach der Kompetenz der Philosophie, zu Weltanschauungsproblemen Stellung zu nehmen, wichtig. Wie man auch die letzten Ziele der Weltanschauungslehre bestimmen mag, auf jeden Fall ergibt sich noch ein Problem, das der Erörterung bedarf. Die Weltanschauungslehre wird versuchen, nachdem sie alle Werte und Güter des menschlichen Lebens mit Rücksicht auf ihre Geltung behandelt hat, die verschiedenen Arten der Weltanschauungen zu entwickeln, d. h. zu zeigen, wie sie sich gestalten, wenn man einen der prinzipiell voneinander verschiedenen Werte in den Vordergrund stellt. Das kann eventuell der theoretische, der künstlerische, der mystische, der ethische, der erotische oder der theistische Wert sein. So kommen die Weltanschauungen des Intellektualismus, des Aesthetizismus, des Mystizismus, des Moralismus, des Erotizismus, des Theismus oder Polytheismus zustande, und es ist selbstverständlich von entscheidender Bedeutung für das theoretische Verständnis und die wissenschaftliche Klärung aller Weltanschauungsfragen, daß man sich diese verschiedenen möglichen Formen in ihrer Eigenart zum ausdrücklichen Bewußtsein bringt. Ihnen sind ferner andere Weltanschauungen gegenüberzustellen, die im Gegensatz zu den genannten einseitigen als vielseitig oder vielleicht auch als allseitig bezeichnet werden dürfen.

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die intellektualistische Weltanschauung, die in der Entwicklung der europäischen Philosophie eine große Rolle gespielt hat, und ebenso ihr Verhältnis zu den Bestrebungen, die sich selbst als Ueberwindung des Intellektualismus charakterisieren. Erst auf Grund eines um-

Digitized by Google

fassenden Wertsystems ist in diese Fragen wissenschaftliche Klarheit zu bringen. Man muß eingesehen haben, daß die philosophischen Systeme, die aus der wissenschaftlichen Erkenntnis heraus den Versuch machen, das gesamte Dasein des Menschen zu regeln oder eine „Anweisung zum seligen Leben" zu geben, auf einer bestimmten Wertung beruhen, nämlich auf der Proklamierung des theoretischen Wertes als des einzigen wahrhaft gültigen. Dann wird man die Grenzen des Intellektualismus aus der Einseitigkeit seiner Wertvoraussetzungen verstehen. Zugleich aber muß man dann begreifen, daß der Anti-Intellektualismus ebenso einseitig ist, ja als wissenschaftlicher Standpunkt einfach sinnlos wird, sobald er die Objektivität des theoretischen Wertes antastet, da der wissenschaftliche Mensch das nicht tun kann, ohne damit den Sinn seiner eigenen Tätigkeit zu verneinen. Von hier aus ergibt sich dann endlich auch erst der Begriff einer allseitigen Weltanschauung als einer solchen, die jedem der verschiedenen Werte seine Bedeutung zugesteht, also dem wissenschaftlichen Wert innerhalb der Wissenschaft sein Recht einräumt, ebenso wie sie den übrigen Werten ihre Bedeutung im außerwissenschaftlichen Leben beläßt.

Nehmen wir nun aber an, es sei gelungen, die sich hierbei ergebenden Fragen so weit zu beantworten, daß eine wahrhaft umfassende, allseitige Weltanschauungslehre sich herausbildet, die imstande ist, über das Wesen jeder Weltanschauung theoretische Klarheit zu schaffen, und es habe damit die Aufgabe der Philosophie, soweit sie rein wissenschaftlich ist, ihre Lösung gefunden, kann dann ein solches System der Weltanschauungslehre noch den Charakter eines offenen Systems tragen? Das ist der Punkt, der uns vor eine neue Schwierigkeit führt. In einer umfassenden Weltanschauungslehre, wie wir sie denken, müssen alle Werte mehr als formal bestimmt, also alle Wertschemata inhaltlich erfüllt sein, und sobald das geschieht, wird das System geschlossen. Für eine Weltanschauungslehre von dieser Art haben wir in dem System der Güter bisher keine Stelle. Wir erkannten die Wissenschaft als Zukunftsgut, und ein geschlossenes System der Philosophie als Weltanschauungslehre auf rein wissenschaftlicher Basis erscheint daher fragwürdig. Geschlossenheit bedeutet in unserer Sprache soviel wie Voll-Endlichkeit. Muß deshalb die Weltanschauungslehre nicht in eine andere Sphäre der Güter als die Wissenschaft fallen? Die Wissenschaft gehört doch in das Gebiet der unendlichen Totalität. So scheint die Weltanschauungslehre, die inhaltlich erfüllt und damit voll-endet ist, das Gebiet der theoretischen Güter zu sprengen. Wir müssen also nach einem neuen Platz für sie suchen.

Wo aber ist er zu finden? Die Weltanschauungslehre bleibt auch als geschlossenes System selbstverständlich Kontemplation. Die Tatsache der vielen Systeme, die es faktisch gibt, wird jedoch den Gedanken an voll-endliche Totalität nicht leicht aufkommen lassen. So scheinen die Systeme der Philosophie, sobald sie zum Abschluß gelangt sind, als Gebilde voll-endlicher Partikularität am meisten den Kunstwerken zu gleichen. Das hat man denn auch vielfach geglaubt, und unser Wertsystem macht den Grund dafür verständlich. Zugleich aber werden wir uns auf eine Einordnung der philosophischen Systeme in die Reihe der Kunstwerke nicht einlassen. Wir müssen vielmehr verstehen, daß hier ebenso wie auf dem persönlichen, aktiven und sozialen Gebiet eine Synthese der beiden ersten formalen Voll-Endungsstufen vorliegt, die inhaltlich zwar in der Hauptsache theoretisches Gepräge zeigt, sich zugleich aber von anderen Theorien wesentlich unterscheidet. Mit der Klarlegung dieses Punktes wird die inhaltliche Erfüllung des

Digitized by Google

Wertsystems, soweit das in Andeutungen möglich ist, zum Abschluß gebracht werden, indem auch die Philosophie selbst im Ganzen der Kulturgüter ihren Platz erhält.

Zunächst: die Philosophie ist auch als geschlossenes System nicht Kunst. Wo man ihren künstlerischen Charakter behauptet, geschieht das auf Grund unklarer Begriffe. Sie bleibt, solange sie sich in Urteilen und Begriffen bewegt, durchaus Wissenschaft, und nur das ist notwendig, daß wir die Bestimmung über die früheren Aufstellungen hinaus erweitern. Eine Erweiterung dieser Art erwies sich auch bei der Erotik als unvermeidlich, falls sie imstande sein sollte, die Geschlechtsliebe als ein Gut zu verstehen, in dem Zukunfts- und Gegenwartswerte sich miteinander verbinden.

Hier kommen wir zu folgendem Ergebnis. Das über die Wissenschaft Gesagte paßt auf die Gesamtheit der Spezialwissenschaften und bleibt für sie uneingeschränkt gültig. Die Erkenntnis der Wirklichkeitstotalität ist stets ein in der Ferne liegendes Ziel und kann nie zu etwas anderem werden. Jene bisweilen geforderte hypothetische „Metaphysik", die den Einzeldisziplinen voraneilen soll, um das fertig zu machen, womit die fachwissenschaftliche Untersuchung nicht zustandekommt, ist, wie wir gezeigt haben, ein unausführbares Unternehmen. Aber um Wirklichkeitserkenntnis handelt es sich in der Philosophie als Weltanschauungslehre ja nicht. Sie will den Sinn des Lebens von gültigen Werten her deuten, darunter auch den Sinn der Wirklichkeitserkenntnis, und gerade an dieser besonderen Aufgabe kann das allgemeine Prinzip klar werden, wodurch sie sich in bezug auf Abgeschlossenheit von den Einzelwissenschaften unterscheidet. Als Wissenschaftslehre nämlich reflektiert sie einerseits auf die faktisch vorhandenen Wissenschaften, wie sie sich bisher geschichtlich entwickelt haben, und erfüllt mit dem ihr gebotenen Material ihre formalen Werte inhaltlich. Andererseits besinnt sie sich mit Notwendigkeit auch auf die letzten Ziele aller Wissenschaften und sucht sie in ein geschlossenes System zu bringen. So tritt sie an die Stelle der Art Metaphysik, die keine Wissenschaft ist und es nie werden kann. Ebenso wie auf diesem Gebiet aber darf sie auch nach der inhaltlichen Erfüllung ihrer anderen Wertschemata nirgends bei etwas Vorläufigem stehen bleiben, am wenigsten bei dem Versuch einer einheitlichen Deutung des Gesamtsinnes, den das Leben der Menschen hat. Sie muß auch hier nach den letzten Zielen fragen, und diese sind als letzte Ziele nur auf Grund eines geschlossenen Systems zu verstehen. Daraus ergibt sich: die Spezialwissenschaften können immer auf die Zukunft warten, die Philosophie dagegen muß ein Ende machen wollen, auf die Gefahr hin, daß es nur ein partikulares Ende ist. Das liegt im Wesen der Philosophie als Voll-Endungswissenschaft. Sie geht überall notwendig auf das Voll-Endliche.

Dieser Umstand bringt sie jedoch nur in Gegensatz zu den Sonderdisziplinen und hebt ihren wissenschaftlichen Charakter nicht auf. Sie bleibt theoretisch kontemplativ und kann, solange sie die Form von Urteilen und Begriffen hat, niemals an eine Ueberwindung der beiden Dualismen denken, die für das Wesen der Wissenschaft konstitutiv sind. Sie umschließt die Lebensinhalte mit theoretischen Formen und bejaht die Zusammengehörigkeit zwischen beiden, ebenso wie sie sich ein Objekt gegenüberstellt, selbst dann, wenn dies ein Subjekt ist und daher in gewisser Hinsicht nicht zum „Gegenstand" gemacht werden kann. Niemand hat das Recht, das Verfahren der Einzelforschung für das einzig wissenschaftliche zu erklären und daher der Philosophie den Namen der Wissenschaft zu entziehen.

Digitized by Google

An der Trennung von Weltanschauungslehre und Wissenschaft ist nur das eine richtig: die Philosophie, die ihre Wertschemata inhaltlich erfüllt und zugleich nach den letzten Zielen des Menschenlebens fragt, beraubt sich dadurch in einem gewissen Sinn der Teilnahme an der endlosen Entwicklungsreihe. Sie verzichtet auf un-endliche Totalität und nimmt, um die für sie unentbehrliche Voll-Endlichkeit zu erreichen, mit Partikularität vorlieb, weil sie einsieht, daß das Wesen der theoretischen Kontemplation wegen der Unerschöpflichkeit des Materials in Raum und Zeit für das endliche, räumlich und zeitlich begrenzte Individuum, das Wissenschaft treibt, die Verknüpfung von Voll-Endlichkeit mit Totalität im höchsten Sinn ausschließt. Sie wird sich vielleicht die Worte Lotzes zu eigen machen können, mit denen dieser Denker seine Metaphysik geschlossen hat: „Gott weiß es besser." Aber sie darf trotzdem auf einen Abschluß nicht verzichten. Das hieße die religiösen Werte in der Weise über die theoretischen stellen, daß die wissenschaftlichen Ziele dadurch entwertet werden, und das kann der wissenschaftliche Mensch nicht tun, ohne damit sich selbst zu widersprechen.

Die Philosophie ist auch als die wissenschaftliche Tätigkeit zu kennzeichnen, die darauf ausgeht, in dem Strom der rastlos vorwärtsstrebenden Entwicklung haltzumachen und einen Ruhepunkt zu finden. Sie steht still, um die Bedeutung des bisher Erreichten für den Lebenssinn zum Bewußtsein zu bringen. Allerdings gehört dazu ein Mut der Wahrheit, der zugleich ein Mut zum Irrtum ist, und es verbindet sich damit außerdem eine freiwillige Beschränkung, ein Entsagen mit Rücksicht auf die Zukunft. Aber beides, Mut und Entsagung, sind dadurch gerechtfertigt, daß die theoretische Kontemplation, wenn sie sich ihr höchstes Ziel steckt und nach dem Ende fragt, solche Ruhepunkte der Voll-Endung braucht.

Doch es liegt die Frage nahe, ob der Verzicht auf unendliche Totalität die Weltanschauungslehre als Wissenschaft nicht dennoch herabsetzt. Das geschieht deshalb in keiner Weise, weil die philosophische Entsagung und die aus ihr hervorgehende Partikularität von eigener Art ist. Sie macht nämlich die Einreihung des geschlossenen Systems in den Entwicklungsgang des Zukunftsgutes Wissenschaft nicht unmöglich, so sehr sie selbst sich dagegen zu sträuben scheint. Der einzelne Philosoph sucht ein Ende und verzichtet für sich auf die Teilnahme an der Zukunft. Die aber, die nach ihm kommen, sehen sein Werk in einem anderen Zusammenhang. Wenn wir die geschichtliche Entwicklung der Philosophie als Weltanschauungslehre betrachten, dürfen wir sagen: es lag bisher in ihrem Wesen, daß sie sich in geschlossenen Systemen, also in Formen voll-endlicher Partikularität endlos weiter entwickelte. So aber wird es vermutlich bleiben, und damit vollzieht sich auch hier eine eigenartige Synthese zwischen den beiden ersten sachlichen Voll-Endungsstufen.

Vielleicht erscheint sie dem Vertreter der strengen Wissenschaft problematisch. Doch gerade ein Blick auf die Geschichte der Kultur, der jeden definitiven Abschluß fragwürdig macht und zur Resignation zwingt, kann dem Systematiker, sobald er die Vergangenheit seiner eigenen Wissenschaft betrachtet, Mut geben. Sie gleicht richtig verstanden nicht einem Friedhof mit lauter Gräbern, wie es zuerst schien. Was die philosophischen Systeme früherer Zeiten an Wirklichkeitserkenntnis enthalten, ist freilich zum großen Teil veraltet und hat meist nur noch ein „historisches" Interesse. Aber gerade die Denker, die nach dem Sinn des Lebens gefragt und ihn in einem geschlossenen System zum Ausdruck gebracht haben, sind, wenn man sie zu lesen weiß, nichts weniger als tot. Manche von ihnen „leben" heute wie am

Digitized by Google

ersten Tag, und das um so mehr, je entschiedener sie nach den letzten Zielen des menschlichen Daseins gesucht und ihnen eine inhaltliche Erfüllung gegeben, je mehr sie sich also bemüht haben, ihr System „fertig" zu machen. Gerade die Endlichkeit ihrer Partikularität, die als ihre Sterblichkeit erscheinen kann, hat ihnen Unsterblichkeit gesichert. Sie konnten ein Ende machen, das war ihre Größe. Deshalb ragen sie hoch empor über die Fluten des endlosen Geschehens und leuchten aus dem Dunkel der Vergangenheit zu uns herüber. Ihre Versuche bleiben fruchtbar auch für unser Streben, die Weltanschauungslehre immer reicher, d. h. allseitiger zu gestalten. Was sie für ihren Teil geleistet haben, geht in das ein, was für uns das All ist. Für unsere eigene Leistung kann der Gedanke nicht vernichtend sein, daß auch unser All sich später einmal als Teil erweisen wird. Es kommt darauf allein an, daß dieser Teil in einem neuen All erhalten und „lebendig" bleibt.

Erst so tritt die wissenschaftliche Form der Weltanschauungslehre in das richtige Licht. Die voll-endliche Partikularität des geschlossenen Systems wird schließlich doch in den Dienst der un-endlichen Totalität gestellt und nimmt dadurch wie jede andere wissenschaftliche Arbeit auch an ihrer theoretischen Würde teil. Es kommt der Philosoph freilich in eine eigenartige Lage. Er weiß, die Entwicklung wird über das System, das er jetzt aufrichtet, indem er es inhaltlich erfüllt und damit abschließt, früher oder später hinwegschreiten. Nur von seinem formalen Begriffsapparat darf er hoffen, daß er dauernd ins Zeitlose hineinragt. Die inhaltliche Erfüllung trägt stets den Charakter seiner besonderen Zeit. Aber der Philosoph will nun einmal festhalten, was er im Moment besitzt, damit es nicht im Entwicklungsstrom verloren geht, und er hat dazu ein Recht, wenn er von der Ueberzeugung geleitet ist, daß er umfassender und zugleich einheitlicher denkt als seine Vorfahren. Er ist, um mit Fichte zu reden, in ihre Ernte gekommen. Jetzt baut er sich mit Hilfe der Schätze, die er ererbt hat, selbst ein neues Haus, um darin zu wohnen. Der Gedanke, daß auch dies Haus später zum Teil wieder zerfallen wird, stört ihn nicht. Er weiß: der Fortschritt seiner Wissenschaft vollzieht sich nur von System zu System [1]). Wo das All der Welt erfaßt werden soll, kann es nicht anders sein. Einmal müssen wir als zeitliche Wesen ja doch ein Ende machen. Wagen wir es auch in der Wissenschaft und treiben wir Philosophie in dem Vertrauen, daß die voll-endete Frucht unseres individuellen und partikularen Bemühens zugleich eine notwendige Stufe ist in dem un-endlichen Ganzen des überindividuellen Fortschrittsprozesses. Dann stehen wir, um wieder an unser Wertsystem zu erinnern, auch als kontemplative Menschen zwischen unendlicher Totalität und voll-endlicher Partikularität, zwischen Zukunftsgut und Gegenwartsgut in der Mitte, und es ist nicht einzusehen, warum es dort nicht einen Platz für die Wissenschaft geben soll, die mehr sein will als jede Spezialforschung, indem sie sich des Weltalls nach seiner voll-endlichen Totalität begrifflich im System zu bemächtigen sucht.

Die Bestimmung dieses Prinzips ist systematisch um so bedeutungsvoller, als sich, wie wir gesehen haben, auch auf der persönlichen, aktiven und sozialen Seite ein Mittelgut zwischen der ersten und zweiten Stufe der Voll-Endung ergab, und nun erst das System sich ganz symmetrisch aufbaut [2]). Solche Symmetrie darf

1) Vgl. oben S. 24.

2) Vgl. die Uebersichtstafel am Schluß des Bandes. Sie gibt selbstverständlich nichts als ein äußerliches Schema und ist nur für den verständlich, der das siebente Kapitel kennt. Auch bezeichnen einige der Termini, besonders im dritten, fünften und sechsten Wertgebiet,

Digitized by Google

nicht als ein Zeichen der Künstlichkeit betrachtet werden. Die Form des Wertsystems konnte bei der Art unserer Einteilungsglieder und ihrer Stufenbildung nur symmetrisch ausfallen. Daß alle Teile des formalen Systems ihre inhaltliche Erfüllung gefunden haben, zeugt dafür, daß die Form dem Inhalt angemessen ist. Im aktiven Leben war es die persönliche Liebe des Mannes zur Frau, in der das Zukunftswesen an der voll-endeten Gegenwart Teil hatte und so im Weiterstreben zur partikularen Voll-Endung kam. Im kontemplativen Leben ist es die unpersönliche Liebe zum Wissen, die φιλοσοφία nach der eigentlichen Bedeutung des Worts, welche im System Gegenwartsvoll-endung mit Zukunftsperspektive vereint. Der philosophische Eros als Sehnsucht nach Voll-Endung mag sich die Erfüllung ebensowenig nehmen lassen wie die irdische Liebe. Deshalb kann der echte Philosoph ohne System nicht „leben". Er will nicht beim Un-Endlichen bleiben, trotz der Ueberzeugung, daß das Reden vom Voll-Endlichen stets ein Stammeln sein wird.

Indem auf diese Weise die Philosophie sich selbst in ihrer wissenschaftlichen Eigenart begreift, fügt sie den Schlußstein in das Gebäude des inhaltlich erfüllten Wertsystems und rundet es damit so ab, daß sie auf seiner Basis hoffen darf, zu einer Weltanschauungslehre zu kommen, die einheitlich und zugleich umfassend ist. In dem Willen zu einem System dieser Art steckt vielleicht eine große Unbescheidenheit. Aber im Reich der theoretischen Kontemplation gelten keine moralischen Maßstäbe. Was wir auf den ersten Seiten dieses Buches vorläufig abweisen konnten, den Versuch einer Einmischung der atheoretischen Wertungen in die Wissenschaft, auf denen fast immer die Abneigung gegen das System beruht, haben wir gerade gegenüber einer allumfassenden Weltanschauungslehre endgültig als verfehlt nachgewiesen. Daher brauchen wir auf die Einwände, die gegen einen philosophischen Systemversuch von ethischer oder ästhetischer Seite oder vom Standpunkt der Religion und der Lebensprophetie gemacht werden, nicht noch einmal einzugehen. Wir dürfen, nachdem die allgemeine Grundlegung zum Abschluß gebracht ist, ohne Sorge vor außerwissenschaftlichen Protesten versuchen, das System selbst inhaltlich zu erfüllen. Der sowohl wissenschaftlich als auch universal interessierte, d. h. philosophisch gesinnte Mensch muß einem solchen Unternehmen freundlich gegenüberstehen.

---

das Gemeinte sehr unvollständig. Ausdrücke für die Begriffe der erst auszubildenden philosophischen Teildisziplinen haben sich noch nicht so eingebürgert wie für die Begriffe der Logik, Aesthetik und Ethik.

Digitized by Google

Sachregister[1]).

Abgeschiedenheit, mystische 342.
Absolutes 140.
— und Relatives 43.
actum (agens) 306, 315.
Additionszeichen 269.
Aesthetentum 2, 333, 396.
Aesthetik 335, 388.
— als Wertwissenschaft 336.
Aesthetisch, Begriff des 388.
agens (actum) 306, 315.
Agnostizismus 43.
Akt 257, 259.
—, Akteur 289.
—, autonomer 310.
— des Wertens 256.
—, freier, als metaphysische Realität 307.
Aktcharakter 262, 305, 332.
— des Erkennens 303.
Akterlebnis 259, 277, 300.
Aktform 262.
Aktivismus 83.
Aktivität und Kontemplation 332, 365 ff.
—, Stufen der personalen 391 ff.
Aktsinn 257, 261.
Alogisch 63, 246.
Alternative 270, 353.
amor intellectualis dei 151.
Andersheit 56.
— und Negation 58.
Anschauung 119, 247.
Anti-Intellektualismus 30, 35, 407 f.
Antilogisch 246.
Antisystematik 351.
—, ästhetische 1.
— der Lebenspropheten 2.
—, moralische 1.
—, religiöse 2.
—, wissenschaftlich begründete 3.
Antithesis 58, 237, 242, 245.
Apeiron 33.
Aphorismus, philosophisch. 4, 21.
Apperzeption, transzendentale 157, 187, 280, 290.
a priori 14.
Asozial und sozial 370 ff.
Assoziation 191.
Atom als theoretischer Wertbegriff 184.
—, psychisches 197.
Atomistik 183.
Autonomie 310, 325, 326, 392.
— als Form 327, 360.

Begriff, Wesen des 206.
—, wissenschaftlicher 386.
—, Zeitlosigkeit des 38.
Begriffsbildung, unwillkürliche 7.
—, wissenschaftliche 8.
Begriffsrealismus 108, 203, 236.
Beweis, ontologischer 238.
Bewußtsein überhaupt 157, 187.
Biologismus 19, 312.

Chaos 6.
Charakter, intelligibler 301.
Christentum 401.
— und Weltgeschichte 230.
cogitatio 193, 199, 301.

Daseinspsychologie 284, 286.
Denken, zwei Arten des 244.
—, antilogisches 246.
—, Psychologie des 287.
Denkerzeugt 50.
Determinismus 300, 302, 304, 307.
Dialektik 242.
—, antithetische 59.
Ding an sich 151, 201, 301.
Diskretum, heterogenes 207.
Du und Selbst 188, 312, 370.
Dualismus 200.

Eine, das, die Einheit, die Eins 233.
Eine und das Andere 43.
Einmaligkeit der Welt 234.
Einzelwissenschaften 15, 163, 171, 204, 409.
Einzigkeit der Welt 234.
ens realissimum 138, 239, 259.
Entgegengelten 157, 177.

1) Dies Verzeichnis der Hauptbegriffe mit Angabe der wichtigsten Stellen, an denen sie erörtert werden, hat Herr Dr. Eugen Herrigel in Heidelberg angefertigt und mir in liebenswürdigster Weise zur Verfügung gestellt. Ich möchte ihm dafür auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aussprechen.

Digitized by Google

Entwicklung, geschichtliche, der Philosophie 410 f.
—, Prinzip der 170, 351.
Erfahrungswirklichkeit als das einheitlich Reale 201.
— als heterogenes Kontinuum 207.
Erfolgsethik 361.
Erhabenheit 336.
Erkennen, Aktcharakter des 303.
Erkenntnis als höchstes Gut 29.
—, intuitive 260, 365, 389.
— als Sinnbegriff 279.
—, Wert der 115.
Erlebnis 6, 47, 53, 106, 200, 258, 260, 306, 309, 311.
Erlebnisakt 107.
Erlebniswelt 248.
Erlebniswirklichkeit 248, 307, 312.
Erlebniswirklichkeit und Dualismus 200 ff.
Eros 35, 412.
Erotik 398, 404 f.
Erscheinung 95, 130.
Ethik 329, 358.
—, Gesinnungs- 361.
—, Erfolgs- 361.
Etwas, leeres 51.
Evolutionismus der Form 351 f.
— des Inhalts 351 f.
Ewigkeitsgüter 380.
Ewigkeit und Zeit 36 ff.
Existenz, negative 117.
Existieren 105, 239.
Existierendes, ideal- 108.
—, real- 108.
extensio 193, 199, 201.

Form, durchdringende 368.
— des Einen 55.
— der Form 54.
—, reine 54, 60.
—, umschließende 366.
—, überzeitliche 38.
Formalismus der Philosophie 351.
Form-Inhalt 13, 52, 56, 120, 141, 179, 262, 267, 296, 312, 356, 386.
Fortschritt der Geschichte 226.
— als Wertbegriff 226.
Freiheit 74, 82, 100.
—, äußere 298.
— als Autonomie 310.
— des Bejahens 303.
— der Gedanken 299.
— des Handelns 298.
—, innere 298.
—, persönl.-soziale 329, 331.
— als Subjektsakt 306, 310.
— als Ursachlosigkeit 299, 310.
— und die Vorderwelt 297 ff.
— als Wertproblem 299.
— als Weltallproblem 298.
— des Willens 299.
—, wovon 298.
—, wozu 299.
Funktionsbegriff 196.

Ganzes, absolutes 19, 173.
—, historisches, und die Teile 224, 227.
—, letztes 172.
—, relatives 18, 172, 180.
— und Teile 17, 378.
Gedankenfreiheit 299.
Gefühl, ästhetisches 334.
Gefühlsmonismus 250.
Gegeben 187.
Gegenstand 64.
—, atheoretischer 243.
— und Erlebnisakt 107.
—, Modell des theoretischen 50, 55, 103, 238, 243, 267.
—, monologisch gedacht. 240. 243.
— der Philosophie 14 ff.
—, theoretischer, überhaupt 50 ff.
—, unwirklicher und wirklicher 101 ff.
Gegenwartsgüter 380.
Gehalt des Gedachten 242.
Geist 191, 281.
—, absoluter 290, 292, 307.
— und Natur 220.
Geisteswissenschaft 281.
Gelten 121 ff.
—, immanentes 125.
—, logische und psycholog. Bedeutung des 124.
Gelten, Stufen des irrealen 132 ff.
—, transzendentes 125.
—, wertfreies 126.
Geltung 112.
— als Faktum 125.
—, Realität der 139.
—, transzendente 136.
Geltungswirklichkeit 236, 291.
Gemeinschaft 98, 324.
Gemeinwille 147.
Generalisieren 7, 23, 211.
—, Abstufungen des 212.
Generalisation und Wertfreiheit 214.
Geschichte 216.
—, Fortschritt der 226.
—, Gesetze der 221.
— als Material der Wertlehre 321.
—, Objektivität der 219.
—, Sinn der 217, 227, 229.
Geschichtsphilosophie 211.
—, Aufgabe der 221, 227.
—, dogmatische 230.
— als Lehre von den Werten der Gliederung des histor. Universums 227, 229.
—, skeptische 231.
— als Soziologie 222.
— und krit. Subjektivismus 231.
— als Universalgeschichte 216.
— und Wertphilosophie 227.
— als Wissenschaft vom geschichtl. Erkennen 216.
— als Wissenschaft von den histor. Prinzipien 216, 221. 227.
Geschlechter, Unterschied der 403 f.
Geschlechtsliebe 405.
Gesetze der Geschichte 221.
—, individuell-ethisches 399.
Gesinnungsethik 361.
gibt, es 104, 239.
Glauben und Wissen 308.
Gliederung, psychologische des Systems 320, 346.
—, systematische, der Philosophie 348 ff.

Digitized by Google

Göttliche, das, und die Religionen 338 ff.
Grenzbegriff 242, 244.
Grenze des Denkens 241.
Gut 96, 116.
Güter, Ewigkeits- 380,
—, Gegenwarts- 380.
—, Zukunfts- 380.

Halbfabrikat (des Akterlebnisses) 259, 300.
Handeln, Freiheit des 298.
Handlung 365.
Harmonie im persönlichen Leben 337.
— des Kunstwerks 334, 388.
Heilige 339.
Heterologie 57.
Heteronomie 310.
Heterothesis 58, 237, 245.
Hinterwelt 296.
Historismus 19, 321.

Ich, denkendes 78.
—, Nicht-Ich 67, 102.
—, psychophysisches Ichobjekt 73.
— und Welt 66.
Idealismus, deutscher 80.
Idee 80.
—, kantische 158, 174, 375.
—, unkörperliche 107, 191.
Ideenwelt 139.
Identität 55.
—, Einheit der 234, 243.
—, Form der 120.
—, Satz der 57.
Identitätsphilosophie 195.
Ignorabismus 182.
Immanenz, Standpunkt der 96, 106, 179.
Individualismus 208.
— und Sozialismus 329.
Individualisieren 7, 23, 216, 218.
Individualität 7, 218.
Inhalt des Inhalts 53, 366.
—, reiner 53, 60, 249.
— überhaupt 52, 366.
Innenwelt 73.
Intellektualismus 29, 150, 408.
Intellectus archetypus 151.
Intuitionismus 247, 259, 313, 389.
Intuitive Erkenntnis 260, 365.
Irrational 249.
Irrationalismus 205, 368.

Kausalität 305.
—, individuelle 75.
Kausalzusammenhang 73.
Kirche 341.
Kontemplation-Aktivität 332, 365 ff.
—, Stufen der 385 ff.
— und Wertung 264.
Kontinuum, heterogenes 6, 207.
—, homogenes 207.
Kopula grammatische 104 110.
Körperwelt und Materialismus 181 ff.
Kosmos 6.
—, atheoretischer 9.
—, theoretischer 11, 27.
Kritizismus 156.
— als Philosophie der Werte 159.
Kultur 217, 320.
—, Form der 352.
—, geschichtliche 323.
— und Natur 149, 213.
— der Ruhe 333.
— und soziales Leben 323, 328.
— der Tat 332.
Kulturleben 83.
— und Philosophie 319.
Kulturpsychologie 284.
Kulturzusammenhang 99, 148.
Kunst, -geschichte 335.
—, Philosophie der 335.
— als Gegenwartsgut 387.
Kunstwerk 264, 333, 357.
—, transzendenter Sinn des 336.
Künste und Schönheit 333 ff.

Leben, Begriff des 311, 315.
—, lebendiges 313, 315.
—, lebendiges und Vorderwelt 313.
— und Philosophie 311 ff.
—, reales 315.
Leben, Sinn des 32, 315.
—, immanenter Sinn des künstlerischen 336.
—, immanenter Sinn des religiösen 342.
—, soziales 323.
—, sozial-ethisches 392.
—, universales, und Philosophie 317.
— als Stellungnahme zu Werten 315.
—, voll-endetes 26.
Lebendige, als das Unmittelbare 313.
Lebensphilosophie 71.
—, biologistische 47.
—, intuitive 46.
— als Wertphilosophie 316.
Leistungsbegriff 264, 279.
Leistungspsychologie 281, 287.
Liebe 337, 398.
Logik 50.
Logizismus 62.
Logos 51, 151.
Lustwert 123, 141, 309.
Lustwirklichkeit 123.

Macht der Werte über das Wirkliche 308, 310, 340.
Material der Wertlehre 319, 321.
Materialismus 19, 74, 181 ff. 194, 199, 207.
—, psychophysischer 82.
Materie, Begriff der 207.
—, vollendliche 212.
Mathematik, ideales Sein der 107, 110, 121, 207.
—, Zwischenstellung der 111.
Medium, das Und als rein logisches 270.
Mensch und Welt 67.
Metaphysik 142, 210, 236, 253, 277, 308, 340, 409.
— des Geistes und die Prophysik 289 ff.
—, Problem der 137 ff.
Methode, generalisierende 7, 23, 211.
—, individualisierende 7, 23, 216, 218.
—, induktive 23.

Digitized by Google

Modell des theoretischen Gegenstandes 50, 55, 103, 238, 243, 267.
Monismus 192, 200, 209, 238, 293, 306, 369.
—, Gefühls- 250.
— als Partikularismus 250.
—, Welteinheit und 233 ff.
monologisch gedachter Gegenstand 240, 243.
Morphologie der Weltgeschichte 225, 349.
Multiversum 70.
Mystik 248, 341, 365, 390, 399.

Naturalismus, philos. 19, 75.
Naturbegriff, Vielseitigkeit d. 213.
Natur und Geist 220.
—, mathematisch formuliertes -gesetz 212.
— und Kultur 149, 213.
—, voll-endliche 212.
Naturphilosophie 211.
— als Lehre von den theoretischen Werten 216.
— als Wissenschaft vom Naturerkennen 214.
— als Wissenschaft von den Prinzipien der Natur 214.
Naturschönheit 336.
Negation 58, 245, 358.
— als Wertkriterium 117, 246.
Neigung 309, 398.
Nihilismus, theoretischer 41.
Nominalismus 203.
Norm 116.
—, schweigende 388.

Objektivität d. Geschichte 219.
Objektivismus 72 ff., 89, 101, 145, 147.
—, Kritik des 90 ff.
Ohnmacht, Gefühl der 340.
Ontologie 103, 178.

Panpsychismus 76, 193, 198.
Pantheismus 76, 84, 195, 390.
Parallelismus, empirischer 199.
—, psychophysischer 194.
—, psychophysischer, als Materialismus 197.
—, universaler 198.
Partikularität, voll-endliche 379, 387.
—, un-endliche 378.
Passivismus 83.
Pathos, allseitiges 154.
—, anthitheoretisches 154.
—, intellektualistisches 153.
— der Pathoslosigkeit 155.
Person und Sache 355 ff.
Personalunion, Prinzip der 402 ff.
Persönlichkeit, autonome 362.
Pflicht 325, 361.
Philosophie, Anfang der 68.
—, Aufgabe der 161.
—, theoretische und prakt. Bedeutung der 26.
—, Begriff der 3, 18.
—, christliche 231.
—, dialektische 58.
— und Einzelwissenschaften 94, 163 ff., 409.
—, geschichtl. Entwicklung der Philosophie 410 f.
—, Euthanasie der, als Wissenschaft 16.
—, Formalismus der 351.
—, drei Formen der 16.
—, unphilosoph. Formen der 19.
—, Gegenstand der 14 ff., 64.
— der Geschichte 83.
—, intuitive 53.
— und Kulturleben 319 ff.
— und Leben 311 ff.
— des Lebens 40, 311, 400.
— als universales lebendiges Leben 317.
— als Wissenschaft des vollendeten Lebens 26, 48.
— als Liebe zum Wissen 35.
—, Methode der 23.
—, nachkantische 159.
— als normative Wissenschaft 27, 31.
—, objektivierende 71.
—, praktische 329, 358.
— und Prophetentum 27, 153.
—, subjektivierende 71.
—, System der 1 ff.
—, systemat. Gliederung der 347 ff.
Philosophie als geschlossenes System 406 ff.
— als offenes System 11, 13, 348 f., 350.
— des Todes 253, 291, 400.
— der Vollendung 21, 176.
— als Weltanschauung 24 ff.
— als Weltanschauungslehre 28.
— als allseitige Weltanschauung 30.
— und die wirkliche Welt 163 ff.
— der Werte 47, 159.
— als Wertlehre 142, 153, 177.
—, als Wissenschaft 155.
— als strenge Wissenschaft 24, 33, 34.
— als Zeitbewußtsein 37.
Physik 165.
—, allgem. 207.
Physisch 187, 194, 201, 203.
Platonismus 108, 139, 237, 252, 290.
Pluralismus 234, 370.
Polytheismus 401.
Popularphilosophie 166.
Pragmatismus 8.
Primat der Werte 144.
Prinzip, heterologisches 57, 68, 174, 238.
— der Personal-Union 402 ff.
Prophetentum und Philosophie 27.
Prophysik 296.
— und Metaphysik des Geistes 289 ff.
Protophysik 297.
Psychisch 72, 187, 194, 201, 203.
—, Vorzug des, vor dem Physischen 189.
—, das, als das Unmittelbare 208.
Psychologie 126, 165, 277.
—, Daseins- 284, 286.
— des Denkens 287.
—, erklärende 281.
— als Grundlage der Geisteswissenschaften 281.
—, Kultur- 284.
—, Leistungs- 284, 287.

Digitized by Google

Psychologie als Lehre vom realen psychischen Sein 283.
— und Sinndeutung 277 ff.
—, Stellung der, zur Philosophie 278.
— des Urteils 284.
—, Vermögens- 279.
—, verstehende 282.
Psychologismus 19, 321.
Psychophysische Kausalität 194.
—, Problem und Monismus 192 ff.

Qualität, identische 55.

Rangordnung der Werte 354, 406.
— der atheoret. Werte 380.
Rasse 323.
Rationalismus, theoret. 368.
—, ethischer 368.
Reales, immaterielles 191.
Realität, absolute 137.
Realitätsproblem als Erkenntnisproblem 176.
Reich, drittes 233 ff.
Reihenbildung, endlose 43.
Regel 116, 157.
Relationismus 44, 56, 174.
Relativismus, relativer 40.
—, theoretischer 42.
—, übertheoretischer 42, 45.
—, universaler 40.
Religion 322.
—, aktive 341.
—, kontemplative 341.
— und das übrige Kulturleben 341.
—, Wahrheit der 342, 401.
Religionen und das Göttliche 338 ff.
Religionsphilosophie 310.
Renaissance 167.

Sache und Person 355 ff.
Satz, Sinn des 109, 112, 134, 143, 261, 357.
Schauen, passives 264.
Schein, allgemein-subjektiver 130.
—, individuell-subjektiver 130.
Seele, vollendliche reale 212.
—, schöne 396.
Seelenleben 82.
— und Spiritualismus 184 ff.
Seiende 27, 69, 103, 238.
—, das, in weitester Bedeutung 110.
Sein, absolutes 131.
—, zwei Bedeutungen des 108.
—, ideales der Mathematik 121, 207.
—, objektives 130.
—, Stufen des realen 129 ff.
—, „wahres" 129.
Seinsfragen 26, 262.
Selbst und Du 188, 312, 370.
—, individuelles 188, 311.
— als sozialer Begriff 189, 208.
Selbstbesinnung 208.
Sinn 254.
— und Akt 257, 261.
— der Geschichte 217, 227, 229.
— immanenter 262 (i. S. d. künstlerischen Lebens 336, des religiösen Lebens 341).
— des Lebens 315.
— des Satzes 109, 112, 134, 143, 261, 357.
—, transzendenter 261. (tr. S. d. Kunstwerks 336).
—, Zwischenreich des imman. 254 ff.
Sinndeutung 262, 285.
— und Psychologie 277 ff.
— und Wertsystem 319.
Sitten und Sittlichkeit 324 ff.
Sittliche, Wert des 325.
Sittlichkeit, Begriff der 325.
— als objektiv Geltendes 328.
Solipsismus 95, 186, 189, 208.
Sollen 116, 128, 135, 299, 327, 360, 366, 393.
Sophisten als Subjektivisten 97.
Sozial, asozial 370 ff.
Sozialismus und Individualismus 329.
Soziologie als Geschichtsphilosophie 222.
Spiritualismus 184, 199, 207.
Standpunkt, kopernikanischer 80, 156, 158.
Stufen der persönlichen Aktivität 391 ff.
— des irrealen Geltens 132 ff.
— der sachl. Kontemplation 385 ff.
— des realen Seins 129 ff.
Subjekt, absolutes 275, 289.
—, beziehendes, und das reine Und 265 ff.
—, Durchschnitts- 181.
—, erkennendes 11, 187, 242.
—, erlebendes 79, 313.
— als irreale Form 95, 314.
—, Formen des 81.
—, individuelles 97, 131.
—, metaph. 281.
—, psychisches 95.
—, reales 274, 289, 314.
—, transzendentes 275, 289.
— als synthetisches Weltprinzip 310.
—, wertendes 252, 310, 313, 315.
—, wissenschaftl. 131.
Subjektakt 276.
— und Freiheit 306.
Subjektivismus 77 ff., 89, 101, 145, 147.
—, Kritik des 93 ff.
—, kritischer 156 ff., 276.
—, metaphysischer 160.
—, psychologischer 161.
—, krit., und Geschichtsphilosophie 231.
— der Wertungen 160.
Subjektivität, ethische 360.
Subjektverhalten, wertendes überhaupt 377.
Subjektzusammenhänge 98.
Subjekt-Objekt 70, 141, 187, 267, 312, 314, 356, 386, 389.
Substanz und Attribute 195.
—, einheitliche 195.
—, göttliche 193.
Synthesis 59.
System, das Atheoretische im 12.
—, Grundlegung des 36.
—, Notwendigkeit des 36.
—, offenes 11, 13, 348 f., 350.

Digitized by Google

System der Philosophie 1 ff.
—, Philosophie als geschlossenes 406 ff.
—, psycholog. Gliederung des 320, 346.
—, Wille zum 10, 22.

Tat-Täter 289, 294.
Tautologie 57, 104.
Teil, absoluter 173.
—, letzter 172.
—, relativer 172.
Theismus 84, 399.
Theoretische, Begriff des 386.
Tiefsinn 34.
Totalität, des Realen 22.
—, un-endliche 379, 385, 392.
—, voll-endliche 20, 161, 171, 379.
— der Wirklichkeit als Idee 174 (als Wert 175).
Transzendentalphilosophie 157.

Umwertung der logischen Werte 246.
Und als rein log. Medium 270.
— als synthetische Einheit 268.
— als plus 269.
— reines 268.
— das reine, und das beziehende Subjekt 265 ff., 273.
— als Trennung 269.
— als Vor-Gegenstand 270.
Un-Endlich 20.
Unendlichkeit der Wirklichkeit 4.
Universalgeschichte 228.
Universum, historisches 223, 225, 227 (als „Idee" 229).
Unmittelbare und das Psychische 208.
— als das Lebendige 313.
Unwirkliche 102.
Urphänomen, religiöses 341.
Ursachlosigkeit, Freiheit als 299.
Urteil, ästhetisches 388.
—, drei Bedeutungen des 263, 356.
Urteilsgehalt 356.

Verantwortlichkeit 304.
Vermögenspsychologie 279, 319.
Verstehen, ästhetisches 264.
Vitalismus 94.
volonté général 147.
— de tous 147.
Voll-Endliche 20.
Voll-Endung, Prinzip der 375 ff.
Voluntarismus 89, 279.
Vorderwelt 296.
— und Problem der Freiheit 297 ff.
— als Welt des unmittelbar lebendigen Lebens 303.
Vor-Gegenstände 54, 61, 267, 275.
Vorstellen 369, 386.
Vor-Urteil 14, 257.

Wahrheit, absolute 39.
—, doppelte 94, 148.
—, vorwissenschaftl. 345.
— als Wert 27, 39, 112, 115.
—, die, und die Wissenschaften 344 ff.
Weiblichkeit 403.
Welt, Einmaligkeit der 234.
—, Einzigkeit der 234.
Weltall 17, 102.
—, monologisches 69.
Weltallbegriff 15, 62, 64, 127.
—, erster 50 ff.
—, zweiter 101 ff.
Weltallproblem 102.
—, Freiheit als 298.
—, umfassendstes 111.
Weltanschauung 25, 86.
— des Aesthetentums 333.
—, Motive des -gegensatzes 85 ff.
—, idealist. 71, 159.
—, intellektualist. 29.
—, mittelalterliche 167.
— und Philosophie 24 ff.
—, realist. 71.
— und Wirklichkeitsbild 167 ff.
Weltanschauungslehre als wissenschaftliche Philosophie 28, 142.
Welt-Antinomien 22.

Welt als Allwille 99.
—, außerwissenschaftl. 8.
—, Ganze der 76.
Welt und Ich 66.
— und Mensch 67.
— als Tat oder Wille 97. 139.
—, vorwissenschaftl. Ordnung der 7.
Weltganzes und Teile 15.
Weltbetrachtung, universale 10.
Welteinheit 18, 138, 141, 257.
— und Monismus 233 ff.
Weltgeist 193, 275.
Weltgeschichte, Morphologie der 225, 349.
— und Christentum 230.
Welt-Ich 97, 99.
Weltknoten 260, 297, 305.
Welträtsel 207.
Weltseele 198.
Weltsubjekt, allumfassendes 84.
Weltverständnis 87.
Weltwesen, einheitl. 6.
Wert, absoluter 136.
—, asozialer 332.
—, ästhetischer 335.
—, atheoretischer 31, 134, 381.
— der Erkenntnis 115.
— und Gut 113.
—, künstlerischer 119.
—, Lust- 309.
—, Macht der, über das Wirkliche 308, 310, 340.
—, negativer 117.
—, objektiver 133, 146.
—, Philosophie der 47.
—, Primat der 144.
—, Rangordnung der 354 (der atheoretischen 381).
—, Reich der 100.
— und Sollen 116, 128.
—, subjektiv-allgemeiner 132, 147 (individuelle 132).
—, theoretische 28.
—, Theorie der atheoretischen 152.
—, transzendenter 142.
—, Umwertung aller 47.
—, Undefinierbarkeit der 113.

Digitized by Google

Wert, Unbeweisbarkeit der atheoretischen 150.
—, Unselbständigkeit der 128.
— der Wahrheit 27, 39, 112, 115.
—, wirkender 308, 310.
Wertform 120.
Wertfragen 26, 98.
Wertganzes u. Wirklichkeitsganzes 161, 164.
Wertgebilde 102.
Wertgegensätze als räumliche Gegensätze 168.
Wertkriterium, Negation als 117, 246.
Wertlehre, Philosophie als 142 ff.
—, Geschichte als Material der 321.
—, Religionsphilosophie als 339.
Wertphilosophie, Kant als Begründer der 319.
— als Lebensphilosophie 316.
Wertproblem, Freiheit als 299.
Wertrelativismus 143, 150.
Wertsystem, formales 353.
Wertung 27, 47, 87, 113, 119, 144, 283.
— und Kontemplation 264.
—, Subjektivismus der 160.
Wertverständnis 87, 152, 262, 381.
—, systematisches 28.
Wertverwirklichung 99, 113, 256.
Wertwirklichkeit 252, 291.
Wesen und Erscheinung 95.
Widerspruch, Prinzip des 58.
— als log. Kategorie 247.
— als Prinzip der Philosophie 245.
Wille, autonomer 128, 325, 334, 365, 393.
—, freier 100.
—, gattungsmäßiger 147.
—, Gemein- 147.
—, individualist. 98.
—, kollektivist. 98.
—, überindividueller 146.
—, wissenschaftl. 146.
—, zeitloser 131.
Willensfreiheit 299.
Wirkliche 102.
—, psychisch 105.
—, physisch 105.
Wirklichkeitserkenntnis 177.
Wirklichkeit als Form 145.
—, transzendente 179.
Wirklichkeitsmonismus 204.
Wirklichkeitsprobleme als Wertprobleme 175 ff.
Wirklichkeitsproblem, psychophysisches 180.
Wirklichkeitstotalität, Problem der 171 ff.
Wissen und Glauben 308.
Wissenschaft, wirkliches Material der 206.
—, normative 31.
— als reales Gut 135.
— als Zukunftsgut 385.
Wissenschaften und die Wahrheit 344 ff.
Wissenschaftslehre 344, 386.
Wortbedeutung 230.
—, Sinn der 139.

Zeit und Ewigkeit 36 ff.
Zeitlosigkeit 36.
Zukunftsgüter 380.
Zweck 113.
Zwischenreich des immanenten Sinnes 254 ff.

Digitized by Google

Digitized by Google

zur Gliederung des Systems der Werte und Güter.

ert-Stufen der Voll-Endung:	Güter: soziale Personen Subjektverhalten: pluralistische Aktivität Form: durchdringend
Erste Stufe *Un-endliche Totalität* *Zukunftsgüter*	Gebiet der **Ethik** (4) Wert: Sittlichkeit Gut: Gemeinschaft freier Personen Subjektverhalten: autonomes Handeln Weltanschauung: Moralismus
Zweite Stufe *oll-endliche Partikularität* *Gegenwartsgüter*	Gebiet der **Erotik** (5) Wert: Glück Gut: Liebesgemeinschaft Subjektverhalten: Zuneigung — Hingabe Weltanschauung: Eudämonismus
Zwischen-Stufe *Immanente Synthesen*	Liebe von Mann und Frau (7) Weltanschauung: Erotizismus
Dritte Stufe *Voll-endliche Totalität* *Ewigkeitsgüter* (Transzendente Synthesen)	Gebiet der **Religionsphilosophie** (6) Wert: persönliche Heiligkeit Gut: die Götterwelt Subjektverhalten: Frommsein Weltanschauung: Theismus — Polytheismus

Digitized by Google